



Trabajo Fin de Máster

Más allá de las labores domésticas. La mujer
ateniense y sus incursiones cotidianas en el espacio
público (ss. V- IV a.C.)

Autora

Irene Cisneros Abellán

Directora

Laura Sancho Rocher

Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Zaragoza
2013

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	6
<hr/>	
1. ELECCIÓN DEL TEMA DE TRABAJO	6
2. ESTADO DE LA CUESTIÓN	7
<i>El primer feminismo y la década de los veinte</i>	
<i>El debate económico de la década de los cincuenta: Moses I. Finley</i>	
<i>Años sesenta y setenta: el feminismo de segunda ola</i>	
<i>Historia de “género” o de la diferencia sexual de finales de los ochenta</i>	
<i>Métis y la antropología cultural de los noventa</i>	
<i>Economía y antropología: obras más recientes</i>	
3. METODOLOGÍA Y FUENTES	12
4. DESARROLLO DEL TRABAJO	15
I. LA MUJER PARA LOS GRIEGOS: TÓPICOS E IDEALES	18
<hr/>	
1. LA CASA ATENIENSE	18
<i>Concepto de oikos</i>	
<i>Contraste urbano</i>	
<i>El interior de la casa</i>	
<i>Casas con menos recursos</i>	
<i>Las razones de esta sobriedad en la vivienda</i>	
2. CARACTERIZACIÓN GRIEGA DE LO FEMENINO	24
<i>Ideales y virtudes que son defectos</i>	
<i>Los vicios femeninos según Semónides</i>	
<i>Afición femenina por el vino según Aristófanes</i>	
3. LABORES FEMENINAS	34
<i>Encargadas de la limpieza y orden de la casa</i>	
<i>...y de sí mismas</i>	
<i>Preparadoras de alimentos</i>	
<i>Tejedoras</i>	

<i>Señoras del hogar</i>	
<i>Reproducción y crianza</i>	
4. CUESTIONES FINALES	38
<i>¿Era misógino el mundo griego?</i>	
<i>El enclaustramiento de la mujer, ¿rígido o flexible?</i>	
II. LO PÚBLICO DE LO PRIVADO: RITOS DOMÉSTICOS, FESTIVALES, FAMILIA Y TRADICIÓN	43
<hr/>	
1. RITUALES CÍVICOS EN EL SENO DEL OIKOS	44
MATRIMONIO	44
<i>Edad</i>	
<i>La promesa de boda y la celebración</i>	
<i>Legitimidad del matrimonio</i>	
NACIMIENTOS	46
<i>Parto</i>	
<i>Reconocimiento del bebé</i>	
FUNERALES	49
<i>El miasma y la resonancia cívica de los funerales</i>	
<i>Las mujeres y la preparación del muerto</i>	
<i>Exposición del cadáver (próthesis)</i>	
<i>Procesión al cementerio (ekphorá)</i>	
<i>Tratamiento final: purificación y duelo</i>	
<i>Conmemoración</i>	
2. LAS MUJERES EN LOS FESTIVALES RELIGIOSOS	53
FESTIVAL DE LAS PANATENEAS	54
TESMOFORIAS	56
<i>Características esenciales</i>	
<i>Desarrollo del festival</i>	
<i>Importancia del festival para las mujeres</i>	
LAS ADONIAS	59
3. LA FAMILIA	60
<i>Influencia, persuasión y súplica</i>	
<i>Mediadoras</i>	
<i>La autoridad de la madre</i>	

4. LAS MUJERES COMO GARANTES DE LA TRADICIÓN	64
<i>El deber funerario de Antígona</i>	
<i>“Como antaño”</i>	
<i>Aretáfila, la conspiradora buena</i>	

III. EL OIKOS EXPANDIDO	68
--------------------------------	-----------

1. EXPLICACIÓN DEL CONCEPTO	68
2. LA DEGRADACIÓN DEL TRABAJO: MENTALIDAD GRIEGA	70
3. PEQUEÑOS ARTESANOS Y GRANDES TALLERES	73
<i>Bánausos y ergastêrion</i>	
<i>Distribución espacial en la polis</i>	
<i>Esclavos de alquiler en los grandes talleres</i>	
<i>La asistencia familiar de los pequeños artesanos</i>	
4. TRABAJOS “DE MUJERES”	78
<i>La Casa de la Fuente</i>	
<i>Comadronas y curanderas</i>	
<i>Nodrizas</i>	

IV. INTRUSIONES COTIDIANAS: LAS VENDEDORAS EN EL ÁGORA Y OTROS MALES NECESARIOS	83
--	-----------

1. EL ÁGORA ATENIENSE	83
<i>El mercado del ágora</i>	
<i>Los reguladores del mercado</i>	
2. PRÁCTICA COMERCIAL EN EL ÁGORA	86
<i>Ideología del comercio</i>	
<i>El apreciado emporos</i>	
<i>Kapêlos, el engañoso intermediario</i>	
<i>Los pôlai y el autopôles</i>	
<i>Una hipótesis sobre el uso de los términos</i>	
<i>Compradores habituales, ¿y compradoras circunstanciales?</i>	
<i>Fragmentación de tareas</i>	

3. LAS VENDEDORAS DEL ÁGORA: CUESTIONES PREVIAS	94
<i>Vendedoras... ¿de oficio?</i>	
<i>Intrusión femenina</i>	
<i>Desprecio ¿particular?</i>	
<i>Causas de la elección del “oficio”</i>	
4. CLASIFICACIÓN DE LAS VENDEDORAS	97
<i>Criterios de clasificación</i>	
<i>Venta alimentaria</i>	
<i>Venta de tejidos</i>	
<i>Productos cosméticos, bienes de lujo, artículos con carácter religioso</i>	
<i>El ágora de las mujeres</i>	
<i>...y otros males necesarios</i>	
 CONCLUSIONES	 103
<hr/>	
<i>LISTADO DE IMÁGENES</i>	<i>115</i>
<i>FUENTES</i>	<i>117</i>
<i>BIBLIOGRAFÍA</i>	<i>118</i>

INTRODUCCIÓN

1. ELECCIÓN DEL TEMA DE ESTUDIO

El germen de este trabajo nació hace unos dos años, en una tarde de biblioteca. Tenía que hacer un análisis sobre el comercio en el mundo griego y ya había escrito la parte que por entonces consideraba más sustanciosa, la de las grandes travesías por el mediterráneo, la exportación de cerámica ática y la importación del grano del Ponto Euxino. Sin embargo, sabía que para completar bien el trabajo debía dar unas cuantas pinceladas sobre el pequeño comercio; así que me puse a ello. Fue entonces, mientras consultaba el capítulo de un libro que trataba el tema de la venta al por menor, cuando encontré casualmente una mención que me extrañó muchísimo: la presencia de mujeres vendiendo en el ágora de Atenas. En medio párrafo de apenas cuatro líneas de extensión se narraba la existencia de las vendedoras de pan y el de las viudas que vendían coronas de mirto. Hasta ese momento no me había llegado a plantear que pudiera haber mujeres en Atenas fuera de sus casas. Aún es más: ni siquiera podía *imaginármelas* en la calle.

Esa tarde decidí no darle más vueltas al tema; acabé el trabajo y empecé a preparar los exámenes. Sin embargo, desde ese momento comencé a plantearme cómo debía ser una ciudad griega antigua, y si habría otras mujeres vendiendo en la calle. Si era así, ¿con qué otros productos comerciaban? ¿Cuántas eran? ¿Muchas? ¿Pocas? ¿Cómo era esto posible? ¿Por qué lo permitían los atenienses? ¿Qué era el “ser” ateniense en realidad?

A lo largo de estos dos últimos años he orientado mis esfuerzos a reconstruir una imagen de la ciudad griega antigua lo más completa posible, y las mujeres han resultado ser el elemento más difícil de situar; y no porque así lo fuera para los griegos (quienes sabían perfectamente cuál era el sitio de cada uno, hombre o mujer, libre o esclavo, griego o no griego), sino para nosotros. Después de todo, son casi dos mil quinientos años lo que separan su mentalidad de la nuestra. Y como pretender abarcarlo todo muchas veces equivale a no conseguir nada, he concentrado mis esfuerzos en tratar de responder a tres preguntas esenciales: ¿era misógino el mundo griego?, ¿cómo de rígida

era la reclusión de las mujeres en Atenas?, y ¿por qué estaban mal vistas las vendedoras?

2. ESTADO DE LA CUESTIÓN

El primer feminismo y la década de los veinte

El origen de las investigaciones sobre las mujeres en la Antigüedad se inició en la década de 1920, fruto de las nuevas inquietudes surgidas a raíz de la primera ola feminista, caracterizada por la reivindicación del sufragio universal femenino en el mundo anglosajón. La carencia de derechos políticos de la mujer en la Historia influyó en buena medida en la perspectiva adoptada para analizar a las griegas y dio lugar a dos corrientes: la primera, encabezada por F. A. Wright en su libro *Feminism in Greek Literature*, publicado en 1923 (y muy influido por las demandas sufragistas de estos años), sostenía que las mujeres griegas eran despreciadas por los hombres y que permanecían recluidas en casa a la manera oriental (Pomeroy, 1987: 74).

La otra corriente, liderada por A. W. Gomme, defendía la visión opuesta: las griegas eran respetadas y gozaban de una libertad comparable a la de la mayor parte de las mujeres en la Historia (con sus propias limitaciones, hasta el advenimiento de los movimientos feministas). Esta idea quedó plasmada en un artículo que Gomme publicó en 1925, “The Position of Women in the Fifth and Fourth Centuries”, en el volumen XX del *Classical Philology*, que se granjeó el apoyo de Moses Hadas y H. D. F. Kitto¹.

Años más tarde, como punto intermedio entre estas dos corrientes, el historiador alemán Victor Ehrenberg (en su obra *The People of Aristophanes*, publicada en 1951) y Walter K. Lacey (*The Family in Classical Greece*, en 1968), señalaron que las griegas, si bien vivían encerradas, dentro de esta reclusión eran estimadas y gobernaban el hogar. A diferencia de Gomme y sus seguidores, (que se basaron en la representación de las heroínas en la tragedia clásica para valorar a la mujer ateniense del siglo V a.C.), Ehrenberg y Lacey se apoyaban más en los oradores de Atenas, fuentes que, en un

¹ Según las apreciaciones de Sarah Pomeroy (1987: 74-75), los investigadores de esta corriente, “en no menor medida que Wright, eran víctimas de sus propias épocas y de sus entornos sociales, reacios a creer que los atenienses pudieron no haber tratado a sus esposas en la forma que los cultivados caballeros del siglo XX trataban a las suyas”.

principio, los autores de las otras dos corrientes habían desestimado (Pomeroy, 1987: 74-75).

Paralelamente, en la misma década de los veinte, tuvieron lugar dos importantes investigaciones de carácter económico y social con la mujer como objeto de estudio: por un lado, la tesis doctoral de Helen McClees, *A Study of Women in Attic Inscriptions*, publicada por la Universidad de Columbia en 1920; por otro, la monografía del holandés Pieter Herfst, *Le travail de la femme dans la Grèce Ancienne*, publicada en francés en 1922.

McClees analizó la presencia femenina en el ámbito socio-económico desde el siglo V a.C. en adelante (incluyendo la época de dominación romana), a través de un compendio epigráfico que incluía inscripciones sepulcrales, ofrendas a Atenea realizadas por esclavas liberadas, nombres de asociaciones femeninas con carácter religioso, etc. Muchas de sus aportaciones me han sido especialmente útiles para localizar la presencia femenina en la artesanía.

Herfst, por su parte, sistematizó la serie de “trabajos” (considerando como tales un amplio espectro de ocupaciones) ejercidos por mujeres en Grecia utilizando una amplia variedad de fuentes literarias disponibles en ese momento, principalmente Aristófanes, Lisias y Demóstenes. La flexibilidad con la que Herfst aplicó el término “trabajo” para referirse a las diferentes ocupaciones femeninas (desde las labores de las esclavas domésticas, a la actividad mercantil, a la medicina, etc.) me ha influido a la hora de tratar con el mismo interés las tareas desempeñadas por las mujeres fuera del hogar. Además, el exhaustivo listado de trabajos femeninos sistematizado por Herfst ha sido el punto de partida de posteriores trabajos de esta índole, algunos tan recientes como los artículos de Edward M. Harris “Workshop, Marketplace and Household” (2002), y de Maria Cecilia D’Ercole, “Marchands et marchandes dans la société grecque classique” (2013).

El debate económico de la década de los cincuenta: Moses I. Finley

En la década de los treinta y cuarenta se experimentaron los estragos de la época de Entreguerras, el auge del fascismo y la consecuente II Guerra Mundial. En esta tesitura nació la Escuela de los *Annales* en Francia, con la fundación de la revista *Annales. Historia Económica y Social* por Marc Bloch y Lucien Febvre en 1929. En un principio, primó el enfoque económico, pero tras la muerte de Bloch, quien como judío fue víctima de la Gestapo en 1944, Febvre dio prioridad al análisis de tipo social. En

1946 la revista adoptó su nombre casi definitivo: *Annales. Economías, Sociedades y Civilizaciones*².

En los años cincuenta, mientras Fernand Braudel lideraba la Escuela de los *Annales* francesa, la historiografía anglosajona se vio influida por el materialismo histórico marxista, que preponderaba el análisis de las relaciones sociales y de poder desde un enfoque económico, lo que se tradujo en la fundación de la revista *Past and Present*. Dentro de esta corriente historiográfica destacó Moses Finley como gran especialista en la economía de la Grecia Antigua, uno de los primeros en plantearse la posición de los vendedores en las sociedad griega y romana, una posición que, desde su punto de vista, debía de ser bastante marginal y secundaria en la escala social, comparable al lugar reservado a otros grupos, como el de los extranjeros (D'Ercole, 2013: 53-54).

También en esta década nos encontramos la publicación que sir John Beazley llevó a cabo en 1956, *Attic Black-Figure Vases Painters*, donde realizó una extensa catalogación de pintores de figuras negras, labor que continuaría en 1963 en los tres volúmenes siguientes sobre los pintores de figuras rojas (*Attic Red-Figure Vases Painters*). Esta catalogación ha servido posteriormente a investigadores que tratan la imagen y la iconografía en la Antigüedad, como François Lissarrague y Riet Van Bremen.

En 1959 se publicó la importante obra del filólogo y helenista francés Robert Flacelière, *La vie quotidienne en Grèce au temps de Périclès*. De manera ágil y literaria, Flacelière trató de “recuperar” el día a día ateniense y ciertamente lo consiguió a través de la interesante reconstrucción del paisaje de Atenas aderezado con pequeños detalles de la vida cotidiana. Aunque muchas de sus apreciaciones en lo que respecta al plano urbano puedan ponerse en entredicho a la luz de los resultados de las excavaciones de los últimos cincuenta años, bien es cierto que el libro siguió teniendo vigencia suficiente como para reeditarse en 1989 con notable éxito.

Años sesenta y setenta: el feminismo de segunda ola

A comienzos de los años sesenta, la reivindicación feminista resurgió con fuerza y con nuevas demandas en su programa. La Universidad como institución favoreció la

² En 1994 recibió un nuevo nombre: *Annales. Historia y Ciencias Sociales*.

apertura de estos estudios y formas de debate, creando los primeros cursos de *Women's Studies*, entre 1965 y 1968 (Vicente y Larumbe, 2010: 23).

Una de las características del feminismo de segunda ola es que no se limitó a buscar una genealogía de grandes mujeres con poder ni se interesó sólo por los derechos (o la carencia de ellos) de la mujer a lo largo de la Historia, sino que amplió los focos de interés hacia temas más subalternos y desplazados como, por ejemplo, la sexualidad, la sociedad, la economía y la religión. Esta influencia se ve claramente en el libro de la historiadora americana Sarah B. Pomeroy *Goddesses, Whores, Wives and Slaves: Women in Classical Antiquity*. Publicado en 1975, contempla todos estos aspectos y diferencia, por primera vez, los cuatro tipos o categorías de mujer en la mentalidad griega: diosas, prostitutas, esposas y esclavas. Este libro, de obligada lectura, se ha citado por todos los investigadores posteriores que han tratado el tema de las mujeres en Grecia, como es el caso de Eva Cantarella, catedrática de Derecho Romano en la universidad de Milán, cuya obra, publicada en 1981, no se tradujo al español hasta 1991: *La calamidad ambigua. Condición e imagen de la mujer en la antigüedad griega y romana*.

Historia de “género” o de la diferencia sexual de finales de los ochenta

En 1986, Joan W. Scott, historiadora americana, estableció el “género” como categoría de análisis histórico. Hasta entonces, los estudios que trataban sobre la mujer en la Historia solían llamarse Estudios Feministas o Estudios de Mujeres, lo que era un tanto problemático, ya que la primera denominación manifestaba un posicionamiento abiertamente político e ideológico, mientras que la segunda parecía sugerir que existían dos tipos de conocimientos enfrentados, el de los hombres frente a otro hasta entonces silenciado, el de las mujeres (Vicente y Larumbe, 2010: 23-24).

La nueva categoría de Scott interpretaba que la asignación de papeles sociales a las personas según su sexo tenía que ver con un proceso de jerarquización social y de relaciones de poder. El “género” permitía pensar en la construcción de identidades hombre-mujer de un modo relacional, no antagonista, lo que en la opinión de Françoise Thébaud, la especialista francesa en historiografía de la historia de las mujeres y de género, explicaba el por qué la masculinidad y la feminidad no tenían un sentido único en todas las culturas y podía variar a lo largo de la Historia (Boehringer, 2013: 9-10).

Métis y la antropología cultural de los noventa

El puente entre la década de los ochenta y los noventa se caracterizó por la pérdida de la hegemonía de las dos grandes escuelas anglosajona y francesa: el materialismo histórico marxista (que se vio afectado por la progresiva caída del comunismo soviético) y la de *Annales*, respectivamente. Ésta última, desde la tercera generación (tras Braudel) abandonó su línea tradicional de investigación a favor de una multiplicidad mayor de temas y enfoques: la microhistoria italiana, la Historia de la vida Cotidiana, Cultura y Mentalidades, la Antropología Cultural... Al mismo tiempo contribuyó a facilitar la adopción de una visión casi “relativista” de la Historia como ciencia social, lo que supuso el nacimiento del Postmodernismo.

En esta época, la colaboración interdisciplinar de helenistas griegos y franceses dio lugar en 1986 a la revista *Métis*. En 1992 se celebró su primer coloquio, donde se concretó el interés en estudiar la Antigüedad griega contemplada desde una perspectiva que combinaba una antropología histórica aplicada al mundo griego (a través de disciplinas eruditas como la filología, la historia y la arqueología), con el apoyo de otras ciencias humanas como la etnología, la sociología, la lingüística, la psicología y el psicoanálisis. El objetivo era, desde la línea teórica abierta por Marcel Mauss y Louis Gernet, analizar cualquier fenómeno cultural como un hecho social *total* llamado a polarizar la totalidad de dimensiones posibles: históricas, políticas, religiosas, económicas, técnicas, psicológicas y estéticas. Las premisas de este grupo se centraban sobre todo en la interdisciplinaridad, por lo que desde 1992 se incluyó el género como categoría de análisis útil (Boehringer, 2013: 5).

La perspectiva de género a través de la antropología es clave para este grupo de investigación, al que pertenecía la fallecida Nicole Loraux, cuyos estudios conjugaban la antropología y la historia. Pauline Schmitt-Pantel también forma parte de *Métis*, y defiende la práctica de la antropología histórica en sus trabajos sobre la ciudad griega y la religión desde la perspectiva de Historia de género³; Violaine Sebillotte-Cuchet, se inclina más por una antropología política y de historia de género centrada en el estudio del conjunto de la ciudadanía de época arcaica y clásica. Por su parte, François Lissarrague, director del EHESS (*Éditions d'École des Hautes Études en Science*

³ Uno de sus trabajos más recientes analiza los escritos de Jean-Pierre Vernant y Pierre Vidal-Naquet desde la perspectiva de Historia de género (2010: 173-190).

Sociales), analiza la imagen y el tratamiento de la iconografía cerámica y mural en la Grecia Antigua a través de la antropología (Boehringer, 2013: 6).

Economía y antropología: obras más recientes

Las más recientes investigaciones en la pasada década del 2000 han aportado nuevas ideas al estudio de la Economía en la Antigüedad griega. Me refiero, sobre todo, a *The Athenian Nation* de Edward Cohen (2000), que aporta nuevas visiones sobre la figura del comerciante y el desempeño del comercio en el Ática, y a *Economy and Economics of Ancient Greece* de Takeshi Amemiya (2007), un economista japonés de la universidad de Stanford, especializado en economía de la antigüedad griega, que aporta útiles tablas de productos y precios con interesantes interpretaciones.

Especialmente destacable es el artículo de Edward M. Harris “Workshop, Marketplace and Household” (2002), donde establece una pormenorizada lista de ocupaciones de hombres y mujeres en Grecia utilizando fuentes epigráficas y papirológicas, además de las literarias de las que ya hizo uso Herfst.

En esta línea pero desde la perspectiva de género destaca el artículo de Maria Cecilia D’Ercole (especialista en la historia del intercambio económico y contactos culturales en los “mundos antiguos”⁴ del grupo EHESS), “Marchands et marchandes dans la société grecque classique” (2013). En él, la autora corrige algunas interpretaciones de Herfst al revisar pormenorizadamente las fuentes de sus citas, y se centra casi en exclusiva en la venta al por menor, en el uso de las palabras y en las prácticas que evocan.

3. METODOLOGÍA Y FUENTES

Mi objetivo con este trabajo es, en primer lugar, demostrar que la movilidad de las mujeres fuera de su *oïkos* era mayor en Atenas de lo que habitualmente se supone; en segundo lugar, constatar que esta movilidad iba muchas veces ligada a sus propias competencias como mujeres (ya fueran domésticas o urbanas); y en tercer lugar, tratar

⁴ Así figura en su *curriculum* como miembro de EHESS en la web <http://www.anhima.fr/>

de explicar hasta qué punto la participación de determinadas mujeres en el pequeño comercio podía ser considerada o no una “intrusión”.

Para ello me he basado en las investigaciones más destacadas sobre la vida doméstica en la Antigüedad desde la antropología social y religiosa, así como en estudios más recientes sobre economía en la Atenas clásica, todo desde un enfoque de historia de género. Esta perspectiva me ha permitido contraponer la clase de cometidos y conductas que se asignaba en Atenas tanto a las mujeres como a los hombres, pues no se entiende la Historia sin la visibilidad de ambos.

Al mismo tiempo, he combinado estas lecturas con mi propio análisis de fuentes literarias de diverso tipo (poéticas, teatrales, discursos de oratoria, historiografía clásica, etc.), si bien he incorporado las citas de las inscripciones trabajadas por Helen McClees y los textos papirológicos referidos por Edward Harris. Los autores cuyas obras he tenido la oportunidad de trabajar personalmente de manera sistematizada han sido cuatro: Semónides, Aristófanes, Jenofonte y Demóstenes.

El fragmento 7 de Semónides (también conocido como el “yambo de las mujeres”), ha sido útil en la medida que recoge todos los estereotipos sobre mujeres característicos dentro de la tradición griega arcaica. En contraposición, las obras del *Económico* y *Memorias de Sócrates* de Jenofonte ofrecen unos planteamientos teóricos sobre la labor de la mujer en el hogar que además de prácticos (en la medida de que ponen de manifiesto una mentalidad que casi podríamos calificar como “moderna”), personifican muy bien el cambio de valores de finales del siglo V y principios del IV a.C. Por este mismo motivo Aristófanes, el máximo crítico de la decadencia de Atenas como ciudad-estado, es de lectura obligada. Aunque en general sus comedias no contengan mucha presencia femenina más allá de algún personaje anecdótico, tres de sus obras destacan precisamente por lo contrario, puesto que cuentan con todo un elenco de personajes femeninos principales como sucede en *Lisístrata*, *Las Tesmoforiantes* y *Las Asambleístas*⁵. De estas obras se han podido extraer numerosas ocupaciones de vendedoras.

Por último, los discursos de Demóstenes me han permitido entrar dentro del ámbito económico más cotidiano. He analizado precisamente aquellos que dirigió

⁵ Esta última, la pude estudiar con gran detalle en un trabajo para la asignatura de *Literatura, Cultura y Sociedad en Grecia y Roma* de este máster.

contra su viejo tutor, Áfobo⁶ en relación a varios talleres que heredó de su padre, y el famoso discurso *Contra Neera*, de autoría dudosa, donde se plasma la capacidad de las mujeres de la casa para sancionar moralmente la sentencia dictaminada por el tribunal de los heliastas⁷.

Considero que el análisis de estos cuatro autores cuenta con la ventaja adicional de permitirme utilizar fuentes literarias de distinto tipo (teatro-comedia, oratoria, ensayo y poesía), abarcando así el período de los siglos VI al IV a.C., ajustándose perfectamente a la cronología que contempla este trabajo.

También he centrado mi interés en el tipo de palabras que estos autores seleccionan y en su intencionalidad semántica, acudiendo para ello a la lengua original de los mismos. He comparado estas palabras en su contexto y he tratado de ponerlas en relación con la utilización que otros autores hayan podido hacer de ellas.

Por otro lado, tuve la oportunidad de fotografiar numerosas piezas cerámicas en el Museo Británico, lo que me ha permitido ilustrar iconográficamente los diferentes temas tratados en este trabajo.

Por supuesto, la investigación no ha estado exenta de complicaciones. Algunas han sido de tipo técnico: las limitaciones temporales han condicionado las posibilidades de un trabajo más profundo sobre los textos en ediciones críticas, exégesis que quedará para más adelante. Por ello he trabajado principalmente sobre las traducciones de la editorial Gredos y otras. Salvo en los cuatro autores mencionados, no he tenido siempre la posibilidad de poder contrastar todas aquellas citas de fuentes primarias que sugieren los investigadores consultados; no obstante, en esos casos he procurado indicar de quién extraía cada cita. Los casos en los que ésta aparece tal cual, sin referencias externas, responden a las situaciones en las que he tenido la oportunidad de corroborarlas con los originales⁸.

Otros problemas han tenido un cariz más sociológico: muchas concepciones griegas son muy difíciles de entender por falta de los datos más básicos y elementales

⁶ D. XXVII, C. *Áfobo 1*; XXVIII, C. *Áfobo 2*; XXIX C. *Áfobo*, en *defensa de Fano*.

⁷ D. LIX, C. *Neera*. La autoría de este discurso es más bien dudosa, y muchos investigadores consideran que no es de Demóstenes, como indica Manuel Colubi Falcó en su traducción en Gredos (p. 284).

⁸ Para el uso de abreviaturas me he atenido a las referencias de LSJ.

de su vida diaria, explicaciones que los griegos no registraron en sus textos porque les resultaría obvio. También parece evidente que los más de dos mil quinientos años que nos separan pueden afectar al investigador. Por mucho empeño que ponga éste no es de esperar que pueda convertirse en un observador objetivo e imparcial, pues hasta cierto punto estamos condicionados por nuestras propias inquietudes y el tiempo en el que vivimos.

No obstante, la realización de este trabajo también me ha abierto nuevas perspectivas que me gustaría seguir investigando en un futuro: los “otros” de la polis ateniense, de los extranjeros, los esclavos y las mujeres (siendo especialmente interesante rastrear el motivo por el que las ocupaciones de estos dos últimos grupos coinciden muchas veces); los diferentes grados de participación de toda la familia (mujeres y esclavos incluidos) en el negocio/taller del pequeño artesano; la asistencia (o no) de las mujeres en el teatro; las figuras femeninas representadas en la tragedia eurípidea; el análisis del “gran *oîkos*” que hace Aristóteles, y las diferentes ideas que tiene el filósofo frente a Platón en lo que a competencias y capacidades de las mujeres se refiere; o la representación de la sociedad griega a través de un exhaustivo análisis de la iconografía cerámica. La lista es amplia, lo que me motiva a seguir en esta línea de investigación.

4. DESARROLLO DEL TRABAJO

La ordenación en cuatro capítulos de este trabajo responde a la intención de plasmar movimiento, un movimiento presente dentro del *oîkos* pero que sale de él, un dinamismo que me ha llevado desde el corazón de la casa al ágora. He de decir que la transición entre ambas no ha resultado ser en ningún momento tan abrupta como esperaba. En esencia, he tratado de reflejar la fluidez de esta movilidad al hablar de los espacios, de los hombres y mujeres protagonistas que se movían por ellos, y el tipo de actividades que realizaban. Por este motivo, he estructurado los temas de la siguiente manera:

El primer capítulo, *La mujer para los griegos: tópicos e ideales*, se centra en la casa griega en su sentido más estático: qué es el *oîkos* y cuál era el aspecto interior y exterior de las viviendas atenienses, qué tipo de paisaje urbano debían formar... También he querido presentar la visión griega de la mujer y lo femenino como si se tratara de una instantánea fotográfica, lo que a mi juicio subraya los fundamentos teóricos de las virtudes que se deseaban en una mujer y la serie de vicios que se presuponían en ella. Una vez establecidas estas premisas, se comprenden mejor las labores domésticas que desempeñaban y su importancia para la conservación del *oîkos*. Y, con todos estos presupuestos en mente, podemos empezar a plantearnos la existencia o no de una misoginia griega y a cuestionar los límites tradicionalmente asociados a la reclusión femenina en Atenas.

En el segundo capítulo, *Lo público de lo privado: ritos domésticos, festivos, familia y tradición*, abordo la relación directa e indirecta entre el espacio público y el privado, así como la línea a veces tan fina que parece separar las competencias de la polis de las del *oîkos*. En este aspecto los rituales cívicos realizados en el seno del *oîkos* eran indispensables para el propio hogar pero también para la ciudad: el matrimonio, los nacimientos, los funerales... Intentaremos entender por qué era fundamental la participación de las mujeres de la casa y profundizar en cómo desarrollaban cada ritual.

Por otro lado, los festivales religiosos eran un acontecimiento público que tenía su repercusión en el orden del *oîkos*, hecho que intento plasmar en este capítulo. Me centraré en el análisis de tres festivales concretos en los que se requería la participación pública de las mujeres en Atenas: el famoso festival de las Panateneas, el de las Tesmoforias y el de las Adonias.

Tampoco podía faltar el análisis de las dinámicas familiares, del papel desempeñado por las mujeres de la casa y, muy especialmente, de la figura de la madre como mediadora en los conflictos familiares. Esto nos conduce al último apartado de este capítulo, centrado en la labor de las mujeres como garantes de la tradición a través de los casos personificados por Antígona, Praxágora y Aretáfila.

El oîkos expandido da nombre al tercer capítulo, donde trato de mostrar el amplio margen de actuación en que determinadas actividades profesionales y semiprofesionales podían realizarse sin abandonar los límites del hogar. ¿Qué tipo de prejuicios tenía la mentalidad griega respecto al trabajo manual? ¿Qué diferenciaba al

gran artesano del pequeño? ¿Cuál era el papel de los asalariados y el de los esclavos? ¿Hasta qué punto estaban involucrados los miembros del *oîkos* en el negocio familiar, mujeres incluidas?

Una vez resueltas estas cuestiones y habiendo establecido los límites flexibles del *oîkos*, explicaré los trabajos exclusivamente femeninos (ir a la fuente, la figura de la comadrona y la labor de nodriza) cuyo desempeño obligaba a ciertas mujeres a desplazarse fuera de los límites de su *oîkos*, lo que hace que nos preguntemos si estos trabajos estarían bien o mal vistos por la sociedad.

En el cuarto y último capítulo, *Intrusiones cotidianas: las vendedoras en el ágora y otros males necesarios*, se completa ese recorrido del *oîkos* al exterior, situándonos en el corazón político, social y económico de la ciudad, el ágora. Dado que la práctica comercial se miraba con cierta suspicacia, su análisis y el de las personas dedicadas a la venta al por menor requerirá unos apuntes previos sobre la ideología griega respecto al comercio. Una vez comprendido esto, podemos responder a preguntas como ¿quién compraba y quién vendía? ¿Eran todos los comerciantes considerados de igual manera a los ojos de los griegos? ¿Qué perfiles de vendedores podemos distinguir? ¿Qué términos llevan asociados? ¿Cuál era su mercancía?

Establecidas estas bases, podremos analizar la figura de la vendedora, discernir hasta qué punto se puede considerar “oficio” a su ocupación comercial y si su presencia podía considerarse o no intrusiva dentro del ágora. Para dar respuesta a todas estas cuestiones tendremos que rastrear las razones y circunstancias que hacían que estas mujeres adoptaran el comercio como modo de subsistencia. ¿Vendían cualquier producto o unos muy determinados? ¿Tenían un lugar específico donde comerciar o lo hacían junto a vendedores masculinos?

I. LA MUJER PARA LOS GRIEGOS: TÓPICOS E IDEALES

1. LA CASA ATENIENSE

Concepto de “oîkos”

Antes de analizar la situación de las mujeres en Atenas, cuáles eran las visiones más típicas que los autores antiguos nos han transmitido sobre ellas, cómo era percibida la mujer ideal y qué labores debía cumplir por razón de su sexo, debemos partir del análisis del entorno donde se movía y la importancia de éste en la polis.

Oîkos designaba en toda Grecia tanto a la casa donde se vivía como a la familia nuclear que la habitaba (esposa, hijos e hijas y esclavos), bajo la autoridad del cabeza de familia. La misma palabra aludía al “hogar” como tal, al fuego que permitía la habitabilidad física y ritual de la casa. Los bienes muebles e inmuebles también formaban parte del *oîkos*, al igual que los esclavos, fueran considerados por sus dueños como parte integrante de la familia o como meros bienes animados del patrimonio doméstico (del mismo modo que eran los bueyes o las ovejas en los *oîkoi* rurales). *Oîkos* era, en definitiva, la unidad principal de encuadramiento económico, social, religioso y militar de las ciudades-estado griegas, muy especialmente de la Atenas Clásica, por lo que nada de lo que a él concernía se escapaba o carecía de repercusión en la polis.

Sin embargo conocer la importancia del *oîkos* no es suficiente, también debemos intentar “visualizarlo”, tarea no exenta de complicaciones. Si bien oradores como Lisias (*Contra Eratóstenes*) e historiadores como Jenofonte (*Económico*) nos han dado ciertas pinceladas sobre cómo podía ser el interior y el exterior de la casa griega, y pese a que la Arqueología puede contrastar dichas informaciones y ampliarlas notablemente, lo cierto es que no sabemos con seguridad cómo eran las casas atenienses. Como las interpretaciones están sujetas a continuo debate, mi intención es realizar una descripción de las casas atenienses lo más fidedigna posible.

Contraste urbano

Del barrio rico del Escambónidai a los populares Melité y Cólito pasando por el barrio de los alfareros, el Cerámico, la mayoría de las calles atenienses del siglo V a.C. se caracterizaban por ser estrechas, irregulares y estar un tanto embarradas por la falta de pavimentación. Esta imagen inicial nos puede ayudar a contener el primario impulso de imaginar toda urbe griega como una sucesión armónica de casas blancas (por alguna razón inconsciente tendemos a imaginar toda construcción griega tan blanca y desnuda como nos ha llegado el Partenón). Nuestra predisposición como historiadores es prevenir a nuestro subconsciente de idealizaciones superficiales y tener en cuenta que en el paisaje de la ciudad coexistirían tanto las hermosas construcciones de los ciudadanos más pudientes como las viviendas destartadas de los habitantes más pobres.

Sin embargo, y esto es lo más sorprendente al entrar por primera vez en la cuestión, resulta que el fuerte contraste del paisaje urbano no es el esperado: los edificios más cuidados, más caros, más llamativos, son los de carácter público y los encontramos, principalmente, en el Ágora y en la Acrópolis. Por el contrario, las viviendas en general, al margen del poder adquisitivo de la familia, muestran un aspecto más uniforme, poco llamativo, sobrio en su conjunto... “casas sombrías, miserables e insalubres” según Sarah Pomeroy (1987: 97).

Todo esto habría que matizarlo, ya que ciertamente las casas ricas eran más grandes que las más modestas (que apenas alcanzaban dos o tres habitaciones y carecían de segunda planta), y desde luego disponían de más objetos y de mejor calidad. El material encontrado en las excavaciones de las casas pudientes revela la calidad extraordinaria de los objetos cerámicos y de orfebrería pero, sin embargo, las estructuras que contenían estos hallazgos parecían ser de viviendas de clase media-baja. Esta fue la sensación inicial de los arqueólogos antes de encontrar estos bienes valiosos (Walker, 1983: 83).

El interior de la casa

Podemos decir que, en general, había un escaso interés en invertir tiempo y dinero en la vivienda (Walker, 1983: 83), más adelante intentaremos dilucidar el porqué. En principio, para no perder la imagen mental del conjunto urbano de las casas en Atenas, imaginémoslas como viviendas de dos plantas, con un exterior poco ostentoso en general (deslucido en muchos casos) que antecedió a un interior igualmente sobrio. Flacelière (1989: 25) describe los tejados como cubiertas planas en terraza,

donde los hombres podían dormir las noches de verano más asfixiantes, mientras que Connolly (1998: 10-65) en sus ilustraciones tiende a representar los tejados típicamente mediterráneos, con forma de uve en suave pendiente.

Los muros que sustentaban la casa debían de variar según la calidad de los materiales. En general combinaban tabiques de madera con ladrillo (en el caso de las familias pudientes) o con guijarros aglutinados con mortero. No es de extrañar que los ladrones en Atenas prefirieran perforar las paredes⁹ antes que perder el tiempo forzando puertas y ventanas (Flacelière, 1989: 30).

El interior debía de ser un tanto oscuro precisamente por el escaso tamaño y estrechez de las ventanas¹⁰. En algunos casos eran simples tragaluces por donde pasaba la luz y el aire (ya que en la Antigüedad no se conocía el uso del cristal transparente). Cuando hacía mal tiempo se tapaban estas “oquedades” con paneles (Flacelière, 1989:31).

En las casas más o menos pudientes¹¹ había un pozo en el patio para el abastecimiento de agua (Fig.1). La entrada del recinto (custodiada por un esclavo como “portero”) conducía, tal y como ha probado la arqueología, a un vestíbulo a través del cual se accedía a las estancias comunes de la casa, estancias “públicas” en el sentido de que eran las accesibles por los visitantes (predominantemente masculinos). Entre estas estancias comunes destaca el *andrón*, la habitación donde presumiblemente se celebraban los *sympósia* (Walker, 1983: 83). Los recintos “privados” de la casa, inaccesibles desde el vestíbulo de entrada, constituían el gineceo (*gynaikón*). Por ellos las mujeres se movían con total libertad, lejos de la calle y de las dependencias comunes (Walker, 1983: 85). Si la casa disponía de segundo piso, el gineceo solía situarse allí, lo que explicaría que en muchos casos éste no hubiera llegado hasta nosotros (Walker, 1983: 83-84).

Estas informaciones nos permiten imaginar el “esqueleto de la casa”, pero no resuelven la duda de qué podríamos encontrar en el interior de cada habitación. Gracias a Jenofonte (*Oec.*, IX, 3) sabemos que en una casa rural los cuartos más secos solían

⁹ Por este motivo se les llamaba *toichôrychoi*, “perfora-muros” (Flacelière, 1989: 31).

¹⁰ En este punto parece no existir disensión entre los principales investigadores.

¹¹ Habría que matizar, ¿qué entendemos por pudientes? Algunos datos consignados proceden del discurso de Lisias, I, *Contra Eratóstenes*, donde Eufileto (para quien Lisias escribe este discurso) se describe como “modesto” porque sólo tiene una esclava y carece de nodriza. Las menciones que hace del traslado de su mujer al piso de abajo con motivo del nacimiento y cuidado del bebé, arrojan dudas sobre hasta qué punto podemos considerar o no a Eufileto modesto (en base a su propio comentario, que además busca ganarse el favor del jurado).

destinarse al almacén de trigo, mientras que los más frescos eran el lugar ideal para guardar el vino. En las habitaciones luminosas solía recogerse la vajilla y se realizaban los trabajos que necesitaban luz (*Oec.*, IX, 3). En el dormitorio, donde estaban las colchas, se guardaban los objetos de más valor (*Oec.*, IX, 3). Los griegos no usaban armarios, así que probablemente guardaban la ropa en arcones cerrados con cuerdas¹².



Fig. 1. Mujeres recogiendo agua de una cisterna o pozo doméstico

Hogares con menos recursos

En los barrios populares (y más densamente poblados) del Cerámico, Melité y Cólito, la mayoría de las casas eran muy pequeñas y tenían solamente una planta baja con dos o tres minúsculas habitaciones. Para hacernos una idea del tamaño, podemos recurrir a esta mención de Jenofonte donde compara el tamaño de un barco fenicio con las camas que pueden caber en una habitación:

«Una vez tuve ocasión de subir a bordo de un gran barco mercante fenicio, Sócrates, y creo que nunca había visto un aparejo tan perfectamente ordenado. Pude ver, en efecto, una enorme cantidad de material distribuido en un continente pequeñísimo. La nave, en efecto, fondea y zarpa gracias a muchos aparejos de madera y de cuerda, navega por medio de muchos artefactos llamados colgantes, está armada con gran número de ingenios contra buques enemigos, transporta además numerosas armas para sus tripulantes y lleva para cada comensalía todos los utensilios que las personas suelen emplear en su casa (...) y todo ello en un espacio no mucho mayor que una habitación mediana con capacidad para diez camas » [X. *Oec.* VIII, 11-14].

¹² Información extraída de la nota 27 de los pies de página 251-252 de la traducción de Juan Zaragoza, ed. Gredos.

En su traducción, Juan Zaragoza señala¹³ que el espacio ocupado por “diez camas” (*dekáklinos*) equivaldría a unos 25 m². Pensando en una hipotética familia nuclear de cuatro miembros con un esclavo, ¿hablaríamos de una habitación pequeña con 12 m² de espacio ocupados por camas?

Cuando estas casas modestas disponían de segunda planta con dos o más habitaciones, a menudo se accedía a ella a través de una escalera de madera dispuesta en el exterior. Podríamos considerar que este segundo piso serviría para mantener la división entre sexos, pero ahora que nos movemos en ámbitos más humildes, la lógica de la necesidad práctica y la supervivencia hace que me incline más a pensar, como señala Flacelière (1989: 31), que alquilarían estas buhardillas a los campesinos pobres o a los extranjeros que deseaban contar con un pequeño refugio en la ciudad¹⁴. ¿Podemos considerar éste el germen de las viviendas colectivas del siglo IV a. C, las *sinoikíai*, habitadas por varios inquilinos sin parentesco mencionadas por Esquines (I, *C. Timarco*, 124)? (Flacelière, 1989: 33).

Muchas veces en las casas de artesanos el taller familiar (*ergastérion*) estaba unido al *oîkos* y era indistinguible de él, probablemente en una zona común de la casa abierta a los clientes¹⁵ (Harris, 2002: 81).

Las razones de esta sobriedad en la vivienda

¿Cuál podría ser la principal causa de esa reticencia generalizada de los atenienses a gastar dinero en las viviendas para hacerlas confortables, tal y como pone de manifiesto la evidencia arqueológica? (Walker, 1983: 83).

Recordemos que en la Atenas democrática del siglo V a.C. el principal gasto constructivo se hacía en los templos y edificios públicos. Flacelière (1989:26) ya señaló como posible motivo la piedad religiosa y la expresión del orgullo nacional, que llevaba a invertir en los edificios que representaban a la polis. Esta inversión cívico-religiosa ponía en el punto de mira a los hombres susceptibles de gastar su fortuna en sus propias casas, algo que podía parecer casi sacrílego.

No obstante, Flacelière añade un motivo más político-social que Walker desarrolla con agudeza (1983: 83), y es que en la Atenas democrática e igualitaria del

¹³ Ed. Gredos, nota 23 de la página 248.

¹⁴ Flacelière sigue a Antifonte, I, 14. La gente tan pobre que carecía de casa o de medios para pagarse un techo, o bien se refugiaba en los baños públicos cuando hacía mal tiempo para entrar en calor con las estufas, o se refugiaba del frío en los santuarios (Flacelière, 1989: 31).

¹⁵ El *oîkos*-taller se analiza con más profundidad en el apartado 3 del capítulo III.

siglo V a. C., el lujo privado escandalizaba enseguida como signo de corrupción¹⁶. Esa búsqueda de igualitarismo se vería reflejada en el plano urbano con casas poco ostentosas cara al exterior y con elementos de prestigio en su justa medida en el interior. Esto no deja de ser irónico, como bien señala Walker, ya que la división natural de la sociedad ateniense del siglo V a. C. descansa precisamente sobre la notable desigualdad de la distribución de la tierra y la sociedad.

Por mi parte considero que ambos conceptos señalados aquí arriba son conciliables. Sabemos de las prácticas evergetistas de la sociedad ateniense de la Pentecontecia. Una manera de ganar relevancia social era sin duda la de contribuir activamente en la comunidad, muy especialmente subvencionando económicamente construcciones públicas¹⁷. El uso natural de la fortuna, si se disponía de ella, era invertirla en la polis. Esto caracterizaba “al mejor entre iguales”. Gastar las riquezas ostentosamente en uno mismo era un signo tanto de egoísmo como de desmesura, tan censurada por el mundo griego. No es de extrañar que semejante actitud tan contraria al ideal del hombre de bien (de buena familia, recta actitud, gustos y formas de vida moderados) se asociara mecánicamente con el mal ciudadano, y por ende, con la corrupción.

Además, tampoco podemos desdeñar el hecho práctico de que los hombres que por su fortuna podían dedicarse enteramente a la política, no verían tampoco necesario invertir en la habitabilidad de su casa si solían pasar la mayor parte del día fuera ella y solamente volvían para dormir o para invitar a sus amigos a un simposio en el *andrón*, una sola estancia en toda la casa.

¹⁶ D. III, *Olínticas*, 26 y 29 (cita extraída de Walker, 1983: 83).

¹⁷ Éstas eran importantes no sólo por el embellecimiento que suponía para la ciudad o por ser reflejo de su poderío, daban trabajo a los ciudadanos que eran mano de obra no especializada, *thetés* en su mayoría (la clase censitaria más baja). Muchas veces el Estado les daba trabajo en las grandes obras públicas. Según Plutarco (*Pericles*, 12) ésta fue una de las razones del embellecimiento de la Acrópolis, iniciado durante la administración de Pericles (Flacelière, 1989: 163).

2. CARACTERIZACIÓN GRIEGA DE LO FEMENINO

Un par de precisiones son necesarias antes de entrar en la consideración griega sobre las mujeres a la hora de enfocar su estudio en Atenas.

En primer lugar, que la concepción de “ateniense” va íntimamente ligada a la ciudadanía. Habitar en Atenas no es lo mismo que *ser* parte de Atenas. Ése era el privilegio de los *polítai* o ciudadanos, el derecho pero también la obligación de participar en la vida política de su polis así como protegerla militarmente cuando la situación lo requería. Dicho esto, podemos afirmar que en Atenas *las* atenienses, y mucho menos *las ciudadanas*, no existían. Cuando se hace referencia a ellas en las fuentes se las suele nombrar con el término *asté*, que alude a la “ciudad” en su sentido más físico y geográfico, casi podríamos decir que recalando su calidad de “habitante”¹⁸. Debemos mencionar, no obstante, que sí tenemos consignada la expresión *politís*, mujer-ciudadana, si bien sólo aparece dos veces en las fuentes y por el mismo autor, Demóstenes¹⁹ (Cantarella, 1991: 89).

Otra precisión que tenemos que tener en cuenta es que la idea de una mujer soltera era inconcebible. La palabra *gyné* era el genérico de “mujer” y en griego iba invariablemente unido a la condición de casada. El prestigio de una griega, salvo excepciones, venía dado por su condición de esposa y madre de ciudadanos, muchas veces ligado también a su pertenencia a las élites (Mirón, 2010: 62). Así pues, la soltera en Grecia era una desgracia para su comunidad y para sí misma. No podemos infravalorar la presión social que sobre las mujeres, pero también sobre los hombres, ejercían los deberes para con el Estado y la familia, pues estos dos eran los motores que dirigían las vidas de los integrantes de ambos sexos (Pomeroy, 1987: 76).

Una mujer ateniense independiente que administrase sus riquezas era impensable²⁰. Sin embargo, el grado de independencia y la capacidad que tenía la mujer

¹⁸ Cantarella (1991: 81-82) hace notar que el término *astós* también se asocia al ciudadano declarado *átimos*, privado de los derechos políticos al haber cometido delitos graves que le hacían indigno depositario de la ciudadanía. El *átimos* no sólo era un “ciudadano de segunda” sino de ínfima categoría. Por eso se utilizaba el término que sólo se asociaba a la pertenencia física de la ciudad. Para un análisis más pormenorizado, consultar a Edward Cohen, *The Athenian Nation*, 2000.

¹⁹ D. LVII C. *Eubúlides*, 43; D. LIX, C. *Neera*, 107.

²⁰ He querido resaltar las mujeres originarias de Atenas y no generalizar con “las mujeres en Atenas” por el conocido caso de las heteras y su cierta independencia económica. Sin embargo, estas acompañantes solían ser extranjeras, y a pesar de tener cierta solvencia, su riqueza dependía en gran medida de la generosidad de sus clientes.

para disponer de sus propios bienes varía en las diferentes *póleis* griegas. Fuera de Atenas parece que las mujeres ejercían más control sobre su propiedad: podían heredar, legar propiedades, ejercían control sobre sus dotes, tenían capacidad de manumitir a sus esclavos y, por ende, podían poseer los suyos propios; también estaban autorizadas a vender y comprar tierras y a prestar o pedir dinero. En algunas partes de Grecia, las mujeres no necesitaban la presencia de un tutor-guardián (*kýrios*) para realizar sus transacciones legales, y cuando su presencia era requerida solía ser una mera formalidad (Van Bremen, 1983: 231). En Atenas, esto era impensable, al menos durante la época clásica²¹ (Mossé, 1983).

Ideales y virtudes que son defectos

Si algo me ha llamado la atención a la hora de analizar lo que los griegos consideraban virtuoso en sus mujeres es que cada mención lleva asociada un inevitable “pero”. El mejor ejemplo para ilustrar cómo cada intento de describir una virtud femenina se convierte en un defecto nos lo brinda la estupenda paradoja de la “mujer excesivamente virtuosa”:

La mujer ideal en Grecia era, ante todo, la mujer moderada. De ahí que la principal virtud que se buscaba en una mujer era la *sophrosýne*, un término griego de difícil traducción ya que englobaba tanto el buen sentido y la sensatez, la prudencia, la templanza, la modestia y, sobre todo en palabras de Dolores Mirón, el “autocontrol” (2005: 87). El “pero” nace de la ironía que supone que una mujer pueda ser *excesivamente* virtuosa. Reunir demasiadas características positivas era perjudicial porque la mujer demasiado virtuosa corría el riesgo de volverse arrogante, llena de *hýbris*²², un desenfreno absolutamente opuesto a la *sophrosýne* (Mirón, 2005: 92).

Pero “ser demasiado buena como para ser ideal” no es la única virtud que acaba revelándose como un defecto femenino más. Otro ejemplo muy divertido que rastreamos en la comedia aristofánica es la mujer con la cualidad excepcional de ser inteligente y con gran capacidad para la oratoria. Lisístrata y Praxágora²³ justifican su inusual destreza de hablar “tan bien como un hombre” el haberlo aprendido de ellos. Lo

²¹ D. XLIII, C. *Macártato*, 54.

²² El término *hýbris* contiene tanto la noción de “orgullo” y “soberbia” como el “desenfreno” que desemboca en el “arrebato violento” con resultado dañino.

²³ De *Lisístrata* y *Las asambleístas* respectivamente.

que en un primer momento parece bueno y positivo, “tener un pensamiento viril”²⁴, muchas veces no tenía nada de halagador (Pomeroy, 1987: 118) y señalaba a la mujer como un peligro: una mujer desarrollando papeles masculinos era peligrosa porque hacía uso de armas realmente poderosas, las de los hombres (Mirón, 2007: 185). En este caso, esas armas eran la oratoria²⁵.

Lejos de excepciones, la virtud más buscada por los atenienses en las mujeres era la “invisibilidad”. Pericles en su famoso *Discurso Fúnebre*²⁶ ya dijo que la única virtud de las mujeres era que los hombres hablaran poco de ellas, para lo bueno o para lo malo²⁷. La mujer “domesticada”, en definitiva. Tal y como veremos a través de Semónides, la percepción de la mujer como un animal salvaje (un oso, una yegua... ver Fig.2) que necesita ser civilizado, “domesticado”, es muy recurrente en la lírica griega y en algunos rituales de paso²⁸.

La belleza era muy apreciada en las mujeres; el atractivo físico animaba a los hombres a casarse y a reproducirse, *pero*, al mismo tiempo, la belleza femenina se temía, porque desde Pandora ésta era considerada el arma de seducción típica de las mujeres capaz de influir en los hombres. Para Mirón, ese mensaje tan reiterativo acerca del poder seductor de las mujeres significaba también recalcar que no había otro poder posible para ellas (Mirón, 2007: 167).

Por otro lado, los griegos reconocían que las mujeres podían compartir algunas virtudes con los hombres: valor, justicia, reflexión, memoria... Poseían la virtud específica de ser capaces de administrar la casa (Estobeo, 84. 71) *pero* al mismo tiempo carecían de la capacidad de hacer la guerra o gobernar²⁹ (Cantarella, 1991: 97).

²⁴ X. *Oec.* X, 1: “¡Por Hera!, Iscómaco, me estás dando a conocer una mentalidad viril en tu mujer”.

²⁵ “Los hombres poseen la palabra (*lógos*), las mujeres la voz (*phoné*)” apuntó J. Auberger (cita extraída de Mirón, 2005: 95). *Lógos* va unido al concepto de discurso-argumento-razón, mientras que la voz es sólo un sonido-ruido.

²⁶ Thud. II, 35-46 (la mención es del capítulo 45).

²⁷ Gomme (1925: 14-15) cuestiona que esas palabras sean de Pericles, que estaba viviendo con Aspasia, la mujer de la que más se hablaba en Atenas para bien y para mal, y plantea que podamos asignarle esa opinión al autor a través del cual nos ha llegado esa sentencia, (Tucídides). Cf. Solana, *Aspasia de Mileto*, 1994.

²⁸ Hablar de rituales de paso en el caso de las mujeres griegas es un tanto impreciso. Lo cierto es que el matrimonio era el único ritual que podemos considerar de paso, ya que la mujer sólo transitaba de su estadio “prematrimonial” al “matrimonial”. Una mujer no llegaba a ser realmente adulta, ni legal ni socialmente, siempre era dependiente de un familiar varón (su padre, su marido, su hermano, su tío...).

²⁹ No obstante, Platón sí que las consideraba capaces de alcanzar el nivel de Filósofo-Rey en su República utópica.

Contrapuesto a lo anterior, a las mujeres se les ponía en valor una virtud que en los hombres no solía ser apreciada: la dedicación por el trabajo. Mientras que un hombre trabajador no tenía por qué ser considerado virtuoso (ya que el trabajo nacía de la necesidad y no se ejercía por gusto), la mujer laboriosa entregada a sus tareas era percibida muy positivamente (Mirón, 2005: 94). *Pero* creo que esto se debía a la percepción heredada del arcaísmo³⁰ de que las mujeres constituían una carga inútil más que una ayuda a la casa.

Los vicios femeninos según Semónides



Fig. 2 Animales salvajes

«Diverso crearon los dioses de la mujer el talante / en un principio...».

Así comienza el primer verso del fragmento 7, la composición más famosa de Semónides³¹, un yambógrafo griego originario de Amorgos que vivió entre los siglos VII-VI a.C. Todo el fragmento séptimo se caracteriza por describir los vicios típicos de las mujeres asociados con un animal para acentuar la sátira burlesca³². No obstante, cabe puntualizar que Semónides no fue ni mucho menos precursor de la

³⁰ Presente en Hesíodo *Trabajos y Días*, así como en la creación de Pandora en *Teogonía*.

³¹ Se cree que los versos de este fragmento podían ser recitados en los *sympósia* que celebraban los *gaméliea*, el matrimonio, en época clásica.

³² Utilizo la traducción de Emilio Suárez de la Torre de la editorial Gredos.

“animalización” de los estereotipos femeninos: las metáforas y comparaciones entre seres humanos y animales eran muy abundantes en la lírica griega y no se aplicaban a las mujeres de forma exclusiva, dado que también se utilizaban con los hombres (aunque sin tanta frecuencia) (Mirón, 2005: 83).

En primer lugar, Semónides analiza a la mujer que nace de la cerda (vv.2-6):

« ésta tiene por su casa todo sucio de barro,
en desorden y rodando por tierra,
(5) mientras ella, sin bañarse, con sucios vestidos,
entre basuras sentada, engorda.»

Los vicios de la mujer-cerda son el desaliño, la falta de higiene en lo personal y en lo que incumbe a la casa, sucia y desordenada por su causa.

«A otra la crearon de la malévola zorra,
mujer que todo lo sabe; nada malo se le escapa
ni tampoco nada bueno;
(10) con frecuencia de una cosa buena dice que es mala
y de la mala que es buena, y según las ocasiones su talante altera.»

La mujer que proviene de la zorra (vv. 7-11) es mala porque se entera de todo y retuerce la verdad. El “según las ocasiones su talante altera” completa la imagen típica del mentiroso oportunista con dos caras.

La mujer que nace de la perra (vv. 12-20) es muy parecida en ese sentido, porque también es malvada y cotilla, pero su rasgo más destacado es que no para de ladrar, es decir, de hablar, pero no mediante un discurso coherente (*lógos*) sino con una sucesión de sonidos molestos, un parloteo (*phoné*)³³.

«Hicieron a otra de una perra, malvada, la maternidad en persona;
es aquella que todo quiere oírlo y verlo
y que, con los ojos bien abiertos, va errabunda por doquier
(15) ladrando, aunque no vea a ser humano alguno.
Ni con amenazas podría hacerla callar un hombre,
ni aunque, encolerizado, le arrancara con una piedra
los dientes³⁴ o bien le hablara con dulzura, (...)»

³³ Cf. Nota 25.

³⁴ Los perros no eran muy apreciados por los griegos, sobre todo si no tenían dueño conocido y eran anónimos.

La mujer-perra no calla, ni cuando hay visitas, “ni siquiera aunque se halle sentada junto a los huéspedes / por el contrario, mantiene sin cesar incontenible griterío” (vv.19-20).

Las dos mujeres siguientes llaman la atención por saltar de la especie animal al terreno de los fenómenos naturales: la mujer-tierra (vv. 21-26) y la mujer-mar (vv. 27-43).

«A otra la moldearon de tierra los Olímpicos
y se la dieron imbécil al hombre, pues tal mujer
no sabe nada malo ni nada bueno
y la única labor que conoce es la de comer.
(25) Y cuando los dioses envían el maldito invierno,
tiritando arrastra su silla cerca del fuego.»

Este es el defecto que hemos comentado en el punto anterior, la mujer estúpida e inútil que no sirve de nada y sólo se come los medios de subsistencia del marido, un tópico presente también en *Trabajos y Días* de Hesíodo.

El caso de la mujer-mar, a la que dedica un extensísimo párrafo, gira más en torno al concepto de la mujer en su estado más salvaje, menos domesticado, más irritable.

«Del mar crearon a otra, que doble carácter encierra en su corazón.

Un día ríe y está alegre;
la elogiará el huésped que en casa la haya visto³⁵;
(30) “no existe otra mujer mejor que ésta
entre todos los mortales, ni más hermosa.

Pero al otro día no soportarás ni contemplarla con tus ojos
ni acercarte a ella, porque entonces muestra inaccesible rabia,
como una perra³⁶ que protege a sus cachorros
(35) y se torna arisca y desagradable para todos
por igual, enemigos o amigos.

Del mismo modo que la mar con frecuencia permanece serena

³⁵ Esta mención, y otras como esta presentes en el fragmento 7, hace que me pregunte si con anterioridad las mujeres podían ser vistas por los invitados varones que no fueran de la familia o si quizás estas menciones hacen referencia a un ámbito alejado del ateniense donde semejantes restricciones nunca llegaron a existir.

³⁶ La mención casi intrusa de la perra (*kýon*) en estos versos me llama la atención. Parece que Semónides no encontró un símil más apropiado para mostrar la furia del mar que una perra “rabiosa” (*maínetai*).

Inofensiva, gran gozo para los marineros,
(40) en la estación del verano, pero muchas veces se irrita,
por resonantes olas conmovida...
a ella se asemeja sobremanera tal mujer en su carácter:
también la mar posee naturaleza mudable.»

Ya hemos visto que en la ideología griega es frecuente la comparación y asociación de las mujeres con la naturaleza, en oposición a lo civilizado. De hecho, las mujeres son definidas como “naturaleza” (Mirón, 2005: 83). Como el mar, la mujer puede ser encantadora o mostrarse furiosa con asombrosa facilidad. Esto nos lleva al punto anterior cuando mencionamos que una mujer pacífica se consideraba virtuosa. El motivo no era que se considerase a las mujeres pacíficas, sino todo lo contrario; se creía que las mujeres estaban tan inclinadas a la violencia irracional que se debía intentar inculcar en ellas actitudes pacíficas, más propias de la civilización griega y la cultura racional de los hombres libres (Mirón, 2010: 71-72).

A la mujer originada de la burra (vv. 43-47), aunque su principal defecto es su contumaz tozudez, Semónides le reconoce la capacidad de soportar el trabajo y de llevarlo a buen término:

«A otra la hicieron de la burra tozuda de color ceniza:
es la que, por la fuerza y con reprimendas, de mala gana
(45) soporta todo y realiza un trabajo
satisfactorio. Mientras tanto, come en su habitación
de noche, de día, y como junto al hogar.»

Claro que la ataca a continuación mostrándola desenfrenada sexualmente, capaz de mantener relaciones con cualquiera. Este era un tópico generalizado sobre las mujeres en Grecia, su constante y fortísimo deseo sexual³⁷: “Además, acepta por igual como compañero a cualquiera que llegue en busca del quehacer de Afrodita” (vv.48-49).

³⁷ Fuera cierto o pura exageración, no debemos perder de vista que, como bien indica Pomeroy (1987: 105), mientras los hombres casados o no casados podían satisfacer sus necesidades sexuales con prostitutas, heteras, concubinas u otros hombres, las mujeres sólo tenían a su esposo lo cual quizás podría explicar la impresión que pudieran tener sus maridos de que siempre estaban reclamándoles sexo. Por otro lado, la preocupación por la legitimidad de los hijos nacidos en el *oîkos* era permanente, y el tópico del desenfreno femenino era una razón de más para mantenerlas alejadas del contacto con otros hombres que pudieran poner en duda la legitimidad de los hijos.

El mismo desenfreno caracteriza a la de la comadreja (vv. 50-56), con la diferencia que su externa fealdad repele a los hombres. Dado que la belleza era un rasgo esencial en la mujer ideal, como ya hemos visto, la mujer-comadreja estaba mal considerada.

« (50) A otra la hicieron nacer de la comadreja, nefanda raza lamentable,
pues no posee un solo don bello ni ansiable ni grato ni deseable.

Enloquecida busca la unión amorosa,
pero al hombre que se acerca náuseas provoca.

(55) Con sus robos causa a los vecinos perjuicios numerosos
y con frecuencia se come ofrendas aún no sacrificadas.»

Las comadrejas solían tenerse en las casas griegas del mismo modo que después se tendrían gatos: para mantener controladas a las ratas. El carácter doméstico de estos animales hace fácil su asociación con las mujeres. La cleptomanía es otro vicio de la mujer-comadreja, capaz de robar a los vecinos³⁸.

La yegua (vv. 57-70), como madre de la mujer perezosa que esquiva el trabajo, es en cierto modo inútil porque es tan vaga que no cocina ni limpia la casa, lo que contrasta con su *vanidad*, que la lleva a atender su higiene con cuidados excesivos, a adornarse y a querer mostrarse siempre bella:

«La yegua presumida, de crines cubierta, engendró a aquella otra
que esquiva los trabajos serviles y la miseria,

que no pondría sus manos en la muela³⁹

(60) ni sostendría la criba ni sacaría de su casa la basura
ni se sentaría junto al horno, para evitar el hollín;
a la fuerza atrae a su marido.

Unos días se lava la suciedad

dos veces; otros, tres. Se unge con perfumes

(65) y siempre lleva la melena bien peinada,
abundante, salpicada de flores.

Hermoso espectáculo es en verdad una mujer así

³⁸ Aunque imagino que la mención de que se come las ofrendas aún sin sacrificar hará alusión únicamente al animal, y no a las mujeres. No me imagino a ningún hombre o mujer griega poniendo en entredicho un ritual cívico-doméstico de esta manera.

³⁹ Hasta cierto punto es comprensible: moler grano era de los trabajos más duros hasta el punto de que en época clásica se ordenaba moler trigo como castigo a los esclavos, quienes habían sustituido a la mujer de la casa en esta labor. Sólo las mujeres más pobres llevaban a cabo esta tarea (Herfst, 1979: 27).

para los demás, pero para su marido se convierte en una desgracia,
si no es un tirano o portador de cetro
(70) el que con tales adornos despierta el orgullo de su ánimo.»

En contraposición con la yegua, la mujer hija de la mona (vv. 71-82) está contrahecha, hace el ridículo y sólo piensa en hacer el mal:

«A otra, de la mona: ésa es, sin comparación,
la mayor calamidad que Zeus a los hombres envió.
¡Qué horrible rostro! Cuando una mujer así
camina por la ciudad es el hazmerreír de todo el mundo:
(75) Corta de cuello, se mueve con fatiga;
no tiene culo, es toda extremidades. ¡Ay! ¡Desdichado hombre
el que abraza tal calamidad!
Se sabe todas las argucias y trucos,
como una mona, y no le importa el ridículo.
(80) No sería capaz de hacer bien a nadie; por el contrario
durante todo el día observa y medita
cómo puede hacer daño, y el mayor posible.»

En último lugar, hace su aparición la mujer nacida de la abeja (vv. 83-91). Es la única que “no deja posarse sobre sí el reproche” (84), sólo suma virtudes y ningún vicio. Gracias a ella el *oîkos* se fortalece, es fiel, tiene muchos hijos, es prudente y respetada:

«A otra, de la abeja. ¡Afortunado quien la toma por esposa!
Es la única que no deja posarse sobre sí el reproche.
(85) Por obra suya florece y medra la hacienda.
Amorosa envejece con su amante esposo,
engendrando hermosa y renombrada prole;
se distingue entre las mujeres
todas y divina gracia la rodea.
(90) No gusta de sentarse entre las mujeres
allí donde sus conversaciones son procaces.
Tales mujeres son para los hombres gozoso don
de Zeus, las mejores y más prudentes.»

Sarah Pomeroy al hablar de los Misterios Eleusinos describe a la abeja desde los ojos del pensamiento griego. Me ha parecido interesante consignarlo quizás para

acercarnos a la elección de este animal y no a otro: “Un grupo de sacerdotisas *panagê* (sacrosantas), también conocidas por las *mélissai* (abejas), vivían todas juntas en viviendas segregadas y no tenían contacto con los hombres. El nombre de abejas probablemente alude a la asexualidad de estos insectos. La función de estas sacerdotisas es desconocida” (Pomeroy, 1987: 94). ¿Podría haber sido la elección de la abeja por parte de Semónides una alusión a la “castidad”? Otra comparación de la mujer con la abeja fue hecha por Focílides (s. VI a.C.) en su Fragmento 2, donde también señala a la abeja como a la mujer adecuada para ser la mejor esposa: “y la (hija) de la abeja, buena ama de casa y sabe hacer su trabajo: de ésta pide alcanzar a los dioses, oh amigo, la boda codiciable”⁴⁰.

La buena mujer como “la abeja reina de la colmena” también aparece en el *Económico* de Jenofonte (VII, 32-35).

Pero, ¿existe de verdad la mujer nacida de la abeja para Semónides?, plantea Cantarella (1991: 56-57). Probablemente no, por eso puede descalificar globalmente a la “raza de las mujeres”, pues, “aunque parezcan reportar alguna utilidad a su marido, en desgracia todo se convierte” (vv. 97-98). Incluso “aquella que parece tener más cordura viene a ser la que mayores afrentas provoca” (vv. 108-109).

Afición femenina por el vino en Aristófanes

No podemos olvidar el vicio más típicamente asociado a las mujeres: el vino. Tanto en las *Tesmoforias* como en *La Asamblea de las mujeres*, Aristófanes juega con ese tópico, al que alude constantemente a través de la mención a Baco⁴¹ o la alusión al verbo *piéein/píno*, “beber”⁴². Además de su desmedida afición por el vino, se les echaba en cara su costumbre de tomarlo sin haberlo rebajado antes con agua, puesto que era un rasgo poco civilizado, bárbaro incluso.

⁴⁰ Traducción de F. R. Adrados, en Domingo Plácido (2005: 26).

⁴¹ Ar. *Ecc.*, 14-15, (habla Praxágora): “También nos acompañas [lámpara de barro] cuando abrimos a escondidas las despensas llenas de frutos y del licor de Baco; en todo ello eres nuestro cómplice y no vas con el cuento a los vecinos”. Me llama la atención la asociación de la mujer con la luz de un candil en la oscuridad, las alusiones a las actividades que se llevan a cabo dentro del ámbito del hogar (la higiene personal, las relaciones amorosas, actos licenciosos como la ingesta de vino sin mezclar...), como si todas estas actividades tuvieran que realizarse en secreto.

⁴² Se reitera en el tópico en el diálogo que mantiene Praxágora con la Mujer 2 (vv.132-134), y posteriormente con la Mujer 1, cuando se equivoca al jurar por las dos diosas, revelando así su condición de mujer (vv. 156-157).

3. LABORES FEMENINAS

Encargadas de la limpieza y orden de la casa

Aunque hayamos puesto de manifiesto la cierta austeridad de los atenienses respecto a los objetos y utensilios que guardaban en casa, tampoco debemos quedarnos con la falsa impresión de que carecían de lo esencial; encontramos conservas, calzados, mantos, vasos, utensilios de cocina... todos los elementos que Jenofonte enumera a través de Iscómaco que resalta la necesidad de una casa limpia y ordenada:

« ¡Qué hermoso resulta ver colocados los calzados uno junto a otro, cualquiera que sea su calidad, qué bello espectáculo ver los mantos de todas clases bien colocados por separado, las mantas, los vasos de bronce, los utensilios de la mesa, qué bello incluso lo que más haría reírse no al hombre serio, sino al ingenioso: que hasta las marmitas (según se dice) puestas en orden dan sensación de armonía! »
(Jenofonte, *Económico*, VIII, 19).

El orden y la limpieza, en definitiva, contribuían a la “conservación” de la casa.

...y de sí mismas

Aunque no era exactamente una labor, se esperaba de las mujeres que cuidaran su aspecto físico y de su vestuario. Las mujeres respetables de época clásica solían vestirse con tejidos de lana o lino a diferencia de las prostitutas, que vestían materiales más transparentes como la gasa (Pomeroy, 1987: 101). Dependiendo de la época del año, calzaban sandalias o zapatillas. Algunas usaban una especie de plataforma en las suelas para aparentar más estatura⁴³.

Las mujeres libres solían llevar el pelo suelto, a menudo con bucles postizos, sujeto con una banda o con una corona, con una trenza o con una redecilla; las esclavas, en cambio, solían llevar el pelo cortado (Pomeroy, 1987: 102).

La depilación era frecuente⁴⁴ así como los cosméticos, que se utilizaban tanto por las mujeres casadas y respetables como por las prostitutas⁴⁵. La intención era tener

⁴³ X. *Oec.* X, 2. En relación con la estatura, J.L. Angel en “Paleocology, Paleodemography and Health” apuntan a que la altura media de las mujeres griegas eran unas 61,5 pulgadas (1,56 m aprox.) y la de los hombres de 66,8 pulgadas (es decir, 1,69 m aprox.) (información extraída de la nota 16 del pie de pág. 101 de Sarah Pomeroy, 1987).

⁴⁴ También lo era la alternativa: socarrando el vello chamuscándolo (Ar. *Lys.*, 88, 149; Ar. *Th.* 215-147; 538-540).

la deseada piel blanca que lucían las mujeres ricas, ya fuera utilizando sombrilla, poniéndose polvos blancos, o no exponiéndose a la luz del sol (Pomeroy, 1987: 101-102). Por otro lado, también es cierto que algunos hombres consideraban que estos complementos constituían un “engaño” que pretendía hacer a la mujer lo que no era y preferían que se mostrara “sana”, “limpia” sin afeites, como dice Iscómaco a su mujer, con la frase “también los hombres piensan que lo más placentero es el cuerpo puro del ser humano”⁴⁶.

Preparadoras de alimentos

La preparación de comestibles era trabajo exclusivo de mujeres (Pomeroy, 1987: 89). No sólo nos referimos a la cocción de los alimentos en cacharros de barro para dar de comer inmediatamente a los miembros del *oîkos*, sino que su tarea también incluía la conservación de los alimentos, vital para poder almacenar los excedentes: salar o adobar las carnes, guardar el trigo en las zonas altas y secas de la casa, y el vino en las más oscuras...⁴⁷.

La conservación de los alimentos era un aspecto esencial del *oîkos*, hasta el punto que en el *Económico* de Jenofonte, cuando la mujer de Iscómaco señala que “mi vigilancia y administración de los asuntos domésticos parecerían ridículos (...) si tú no te cuidaras de aportar algo de fuera”, Iscómaco le rebate “Y a su vez (...) mi aportación sería ridícula si no hubiera quien conservara lo que se almacena dentro” porque sería trabajo inútil⁴⁸, una visión llamativa porque pone en valor el trabajo de su esposa.

Desde tiempos más antiguos, la tarea femenina más representativa era la de hacer pan, la panificadora (Cantarella, 1991: 33). En época clásica, la mujer sólo hacía el pan en las familias más humildes (Flacelière, 1989: 92), ya que la tarea de moler cereal, pesada y trabajosa, fue progresivamente adjudicada a los esclavos y esclavas.

⁴⁵ Sólo en caso de luto y en los misterios, el uso del maquillaje y afeites estaba mal visto (nota 32 del pie de pág. 254 de la traducción de Juan Zaragoza de *Económico* en la editorial Gredos).

⁴⁶ X. *Oec.* X, 3-7. Javier Zaragoza traduce “el cuerpo puro del hombre”, pero he optado por cambiarlo a “el cuerpo puro del ser humano”, manteniendo el significado que encontramos en el original, ya que en griego *ánthropos* se refiere al “ser humano” en su conjunto, englobando también a las mujeres. *Anér/andrós* sería el que atañería sólo y exclusivamente a los varones, por eso Jenofonte no lo utiliza en este contexto.

⁴⁷ X. *Oec.* VII, 20-22, menciona las aportaciones de la mujer en la “agricultura” principalmente (a la hora de preparar y conservar los alimentos). Aunque no todas, considero que muchas de estas labores no debían de ser diferentes de aquellas que llevaban a cabo las mujeres en la ciudad.

⁴⁸ X. *Oec.* VII, 39-40.

Tejedoras

Si había una labor que todas las mujeres realizaban con independencia de su clase, era la de tejer. La lana se asociaba simbólicamente con la mujer y con su inherente habilidad de coser. El nacimiento de las niñas se señalizaba en la puerta del *oîkos* con un trozo de lana (Bruit Zaidman, 1991).

El tejido en sí mismo era un signo de civilización, ya que una de las diferencias más evidentes entre los seres humanos y los animales era el uso del vestido. No deja de ser llamativo que una de las fundamentales señales de civilización esté en manos de las, por naturaleza salvajes, mujeres (Mirón, 2005: 90). El trabajo textil era una metáfora habitual en la literatura griega erótica⁴⁹ que simbolizaba la unión sexual. El atractivo sexual unido a la laboriosidad femenina era frecuentemente tratado en la cerámica ática, donde encontramos fácilmente motivos de hilanderas y tejedoras⁵⁰ (Mirón, 2005: 90). Pero este atractivo sexual debía estar controlado dentro de los límites del matrimonio⁵¹ (Mirón, 2005: 90).



Fig. 3. Mujer con huso
y rueca

⁴⁹ Los términos en los que se designan en la lírica griega los elementos horizontales del telar griego son de género femenino, y los verticales masculinos, llegándose a comparar los hilos verticales con el esperma y las pesas que cuelgan de los mismos con los testículos (Mirón, 2005: 90, donde menciona los trabajos de J. Scheid y J. Svenbro).

⁵⁰ Ver Figs. 3, 4, 7 y 8.

⁵¹ La mujer que se entrega al sexo abandona la labor (*Antología Palatina*. 6, 47; 284; 285; 289) (Mirón, 2005: 90). No obstante, debemos tener cuidado con la interpretación de las figuras femeninas que vemos representadas en la cerámica, porque como bien ha hecho notar Williams (1983: 95-96) no todas las mujeres que se representan hilando sobre un *klismós* tienen por qué estar casadas o ser respetables.

Praxágora, protagonista de *la Asamblea de las mujeres*, se desespera con sus compañeras al ver que su plan de infiltrarse en la *Ekklesía* de los ciudadanos corre peligro porque las mujeres disfrazadas de hombres hacen tiempo tejiendo y cardando lana (*xaínoimi*), mientras esperan a que se llene la Asamblea (versos 88-89). Praxágora se enfada porque de todas las tareas, la más distintiva (y casi exclusiva) de las mujeres era precisamente la de tejer.

Señoras del hogar

Las mujeres de clase media-alta realizaban más una labor de dirección que de ejecución en la mayoría de los trabajos domésticos de limpieza y preparación de comestibles (Pomeroy, 1987: 90):

« Tú (...) tendrás que estar dentro de casa, despachar afuera a los esclavos cuyo trabajo esté en el exterior, vigilar a los que tienen que trabajar dentro, recibir las mercancías que entren, repartir lo que haya que gastar y prever y cuidar que el presupuesto aprobado para un año no se gaste en un mes. Y cuando te traigan lana, tienes que preocuparte de que se hagan vestidos a los que los necesiten (...) »

(Jenonofonte, *Económico*, VII, 35-36).

La filósofa del siglo IV a. C. Téano decía que la primera autoridad de la señora de la casa era la que tenía sobre las esclavas, sobre las cuales debía actuar como juez doméstico. Por este motivo la filósofa recomendaba que, sin olvidar la disciplina y aplicando castigos siempre que fuera necesario (siendo justa y sin recurrir nunca al maltrato), la señora de la casa debía controlar a sus esclavas mediante el razonamiento, el perdón y la complacencia (Mirón, 2010: 59, citando a Thesleff, 1965).

También era responsabilidad de la mujer de la casa el cuidar tanto a los familiares enfermos⁵² como a los esclavos⁵³.

⁵² D. LIX C. *Neera*, 56, donde Neera y su hija cuidan de Frástor, marido de la hija de Neera, gravemente enfermo: “fuese consolado en su enfermedad por el cuidado de Neera y su hija (iban, en efecto, a su casa, dado que estaba enfermo y falto de quien le curara el mal, llevándole las medicinas para su dolencia y visitándole; vosotros mismos sabéis, sin duda, de cuánto es acreedora una mujer en las enfermedades, asistiendo a un hombre doliente), fue persuadido (...) a tomar nuevamente a su cargo a la criatura que parió la hija de Neera”.

⁵³ X. *Oec.* VII, 37.

Reproducción y crianza

El objetivo primordial de la mujer griega era sin duda producir y criar a la futura descendencia. En el caso de las mujeres de ciudadanos atenienses, la responsabilidad era enorme ya que ellas tenían que garantizar la perpetuación de los ciudadanos. Por eso los partos eran esenciales en la vida de las griegas, una labor comparable (y frecuentemente comparada en la literatura) a la de los hombres en la guerra (Iriarte, 1990: 22).

4. CUESTIONES FINALES

Antes de finalizar este capítulo introductorio sobre la mujer griega, quiero dar respuesta a las dos preguntas principales que condicionarán en cierta medida mi perspectiva futura a la hora de abordar la Grecia Antigua en general y Atenas en particular:

¿Era misógino el mundo griego?

Esta pregunta no tiene una clara respuesta entre los investigadores sino que conviven dos corrientes: los que creen que en Grecia (y muy especialmente en Atenas) sí predominaba la misoginia, y los que consideran que no, que la misoginia era una visión más bien marginal en el mundo griego.

Estas discrepancias también se manifiestan en la interpretación de las fuentes, muy particularmente en el caso de los dos autores teatrales con mayor presencia femenina en cuanto a personajes: Aristófanes y Eurípides, cuyas obras han sido consideradas tanto baluarte de la misoginia como del feminismo.

Con Aristófanes desde luego se ha alcanzado cierto acuerdo y se ve en sus obras que, más que mostrarse defensor del papel social que desempeñan las mujeres, lo que quiere representar a través de ellas es la decadencia de los valores tradicionales de la polis y sus ciudadanos, lo que fuerza a las mujeres a salir al espacio público (Madrid, 1999: 287).

El caso de Eurípides es más controvertido. Por un lado, tal y como apunta Pomeroy (1987: 123), Eurípides fue el único dramaturgo que adquirió una clara

reputación de misoginia entre los críticos coetáneos⁵⁴; sin embargo, Pomeroy cree que más que misógino, Eurípides utiliza la posición ventajosa de la misoginia como un medio de examinar las creencias populares sobre las mujeres. Es innegable que sus personajes femeninos son tan complejos como los masculinos, llenos de luces y sombras (Pomeroy, 1987: 127). Los personajes de Medea y el de Hécuba en *Troyanas* deben ser estudiados con profundidad. No obstante, la tradición que acusaba a Eurípides de misógino no tenía por qué ser completamente infundada, algo que no debemos perder de vista (Cantarella, 1991: 120).

A la hora de evaluar la mentalidad griega en su conjunto, el veredicto de Eva Cantarella y Sarah Pomeroy es que entre los griegos pervivía desde el arcaísmo un pensamiento profundamente misógino. Pomeroy considera que la separación de sexos en Atenas del siglo V a.C. engendró en los adultos un temor a lo “desconocido” (la mujer), condimentado con los elementos misóginos heredados de su pasado literario manifestado no sólo en la épica, sino también en la poesía arcaica. “La misoginia nació del temor a la mujer y desarrolló en su interior la ideología de la superioridad del macho. Pero ello es sólo ideología, no afirmación ni hecho, y como tal, no puede ser confirmada sino quedar siempre abierta a constantes dudas” (Pomeroy, 1987: 117).

Para Cantarella, el soliloquio de *Hipólito* de Eurípides⁵⁵, no hace más que recalcar un odio a la mujer característico del mundo griego, un odio que evoluciona ya que la misoginia helenística es diferente a la de las edades arcaica y clásica. Es una misoginia más pequeña de quien ve vacilar las propias certezas y se defiende traduciendo los antiguos prejuicios en una especie de “sabiduría popular”, en una serie de banalidades y de preceptos de pretendido buen sentido, que reproducen lugares comunes ya anacrónicos, señal y consecuencia de que por primera vez en su historia, los griegos tienen que contar con la presencia de las mujeres (Cantarella, 1991: 165).

Otros investigadores, sin embargo, no ven con tanta claridad una misoginia inseparable al “ser” de los griegos o de los atenienses. Gomme (1925: 25) no

⁵⁴ Aristófanes, su crítico más acérrimo, convirtió a Eurípides y a su “odio a las mujeres” en el epicentro argumental de su obra *Las Tesmoforiantes*.

⁵⁵ E. *Hipp.*, vv. 616-648: “¡Así muráis! Nunca me hartaré de odiar a las mujeres, aunque se me diga que siempre estoy con lo mismo, pues puede asegurarse que nunca dejan de hacer el mal” (Traducción de Alberto Medina González y Juan Antonio López Férez en Eurípides, *Tragedias I*, Madrid, Gredos 1977, extracto extraído de Cantarella, 1991: 116-17).

consideraba que existiera un odio “ático” hacia las mujeres y mucho menos creía que el resto de ciudades griegas o el pasado homérico fuera misógino de por sí.

Nicole Loraux⁵⁶ ya observó que la tradición griega establece unánimemente una equivalencia estricta entre parto y enfrentamiento bélico: el alumbramiento es a menudo designado como un combate, y al mismo tiempo el vocabulario que traduce el sufrimiento de la parturienta también sirve para expresar el dolor de los héroes heridos en batalla. Para Loraux y también para Iriarte (1990: 22), semejante equivalencia dialéctica entre lo masculino y lo femenino debería hacernos cuestionar el empleo sistemático de la noción “misoginia” para caracterizar el pensamiento masculino griego.

Para mí, el análisis que mejor completa el cuadro es el de Mercedes Madrid, quien considera que la hostilidad contra las mujeres no debería considerarse un rasgo permanente del pensamiento griego. Mientras que el sexismo (menosprecio hacia la mujer nacido de la creencia de que un sexo, el masculino, es superior) era una constante en el mundo griego como lo era (y en ocasiones es todavía) en muchas culturas, el temor (ginecofobia) y odio (misoginia) hacia las mujeres, la abierta hostilidad cultural hacia ellas no era, ni mucho menos, permanente, sino que aparecía circunstancialmente en determinadas épocas cuando las mujeres eran convertidas en chivos expiatorios (Madrid, 1999: 11-12).

El enclaustramiento de la mujer, ¿rígido o flexible?

Con frecuencia se nos dice que en Atenas las mujeres apenas salían de sus habitaciones donde estaban encerradas y que solían ser tratadas con desprecio. Esta visión parece reforzada por el ya mencionado *Discurso Fúnebre* de Pericles⁵⁷, que parece echar por tierra toda tentativa de querer ver a las mujeres fuera del confinamiento del hogar. La idea de que las mujeres en época de Pericles permanecían recluidas parece reforzada por un *excerptum* de Estobeo (Gomme, 1924: 3; 7). Si creemos en un enclaustramiento femenino más o menos rígido, deberíamos entender que la única ocasión normal que tienen las jóvenes de salir son algunas festividades religiosas, a cuyos sacrificios asisten y en cuya procesión participan (Flacelière, 1989: 78). La razón, explica Cantarella (1991: 65), radicaría en que a partir del siglo VII a.C. las mujeres fueron progresiva y rigurosamente apartadas del espacio público, no sólo encerradas en su papel doméstico, sino también físicamente en las paredes de su casa, lo que redujo de

⁵⁶ “Le lit, la guerre”, (Iriarte, 1990: 22).

⁵⁷ Cf. Nota 26.

manera notable las oportunidades de conocer personas y sucesos fuera del círculo familiar. Así pues, permaneciendo en el *oîkos*, las futuras casadas pasaban el tiempo desde niñas aprendiendo las labores de su sexo y, si pertenecían a una familia acomodada, jugaban con las muñecas, o con el aro, la pelota y el columpio (Cantarella, 1991: 72).

Sin embargo, Iriarte cree que conviene precisar que la asociación establecida habitualmente por los pensadores griegos entre espacio privado y feminidad no implicaba necesariamente la reclusión física de la mujer en el *oîkos*. Su participación en las manifestaciones religiosas era más que anecdótica, era fundamental, es posible que asistieran a representaciones teatrales⁵⁸ y tenía cierta libertad de entrar y salir de su casa para visitar amigas o recibirlas a comer⁵⁹ (Iriarte, 1990: 23).

Quizás debiéramos considerar que la costumbre⁶⁰ y la influencia de la opinión pública⁶¹ bastaban para retener a las mujeres en el hogar en los casos en los que éstas y sus familias pudieran permitirse. Las mujeres de familias ricas aceptarían de buen grado el permanecer en casa y enviar a sus esclavas a hacer gestiones, pero las mujeres pobres que carecían de esclavos debían realizar ellas mismas las tareas y no podían ser sometidas a reclusión, lo que, para Pomeroy (1987: 97-98), fomentaría que estas mujeres de escasos medios disfrutaran de la compañía de otras con las que se encontrarían frecuentemente en la Casa de la Fuente al ir a buscar agua o para lavar la ropa. Además, muchas de estas atenienses pobres estarían obligadas a menudo a trabajar en el mercado para ayudar a la subsistencia familiar (Flacelière, 1989: 90).

Así pues, mirando a las mujeres que vivían en Atenas en su conjunto, es muy posible que solamente un grupo de mujeres no muy numeroso, el de las esposas de ciudadanos con fortuna, fueran las que vivieran recluidas (Pomeroy, 1987: 114-115), si bien considero que incluso ellas tenían medios más que suficientes para sociabilizarse entre ellas, tal y como veremos en el capítulo siguiente.

Es evidente que la reclusión femenina ateniense debía de ser más flexible de lo que hemos pensado hasta ahora: por un lado, el ideal de la reclusión sólo podía ser

⁵⁸ La presencia de mujeres en el teatro griego como público es un tema muy controvertido en la historiografía actual. Es un tema que me interesa para una futura investigación.

⁵⁹ Si bien esta clase de alusiones en la tradición literaria son escasas y revisten a menudo un tono jocoso, por ser un sistema de relaciones sociales paralelo al masculino (Iriarte, 1990: 23).

⁶⁰ Flacelière, 1989: 90.

⁶¹ Pomeroy, 1987: 97.

llevado a cabo de manera fáctica por un grupo de mujeres que no sería numeroso comparado con el número de habitantes en Atenas; por otro, el ideal de reclusión debía de tratarse más bien de un ideal de segregación sexual más que otra cosa, tal y como muchos historiadores ya han apuntado. Esta segregación supondría que en el caso de las mujeres ricas habría pocas ocasiones en las que conocieran o se encontraran con hombres fuera del círculo familiar, pero esto no impediría que establecieran lazos con otras mujeres a las que podían conocer tanto en festivales femeninos, como por contactos familiares o por mera vecindad (temas que trataremos en los capítulos II y III).



Fig. 4. Gineceo

II. LO PÚBLICO DE LO PRIVADO:

RITOS DOMÉSTICOS, FESTIVALES, FAMILIA Y TRADICIÓN

«Una vida común para todos [*koinèn pâsin*]; os digo que voy a convertir la ciudad en una única vivienda [*ásty mían oîkesín*], derribándolo todo hasta conseguir una única morada, de modo que todos puedan pasar adonde estén los otros» (Aristófanes, *Las asambleístas*, vv. 673-675)⁶².

La aspiración de Praxágora, la protagonista de la *Las asambleístas*, constituye toda una oda al absurdo: la idea de una polis en la que los ciudadanos lo comparten todo (hasta las mujeres), donde los hijos son de todos, los objetos materiales también y la comida se prepara para ricos y pobres por igual... era una crítica descarnada del punto tan bajo al que había llegado la democracia ateniense de finales del siglo V a.C. desde los ojos de Aristófanes. Sin embargo, he escogido precisamente este fragmento porque, en mi opinión, no contiene la dura sátira que sí contienen otros monólogos de la obra y en su lugar muestra una bonita metáfora de la polis como un “gran *oîkos*” aristotélico.

Mi intención en este capítulo es explorar la repercusión pública que tenían ciertas actividades del ámbito de lo privado, constatar que ningún *oîkos* estaba encerrado en sí mismo sino que existía en relación con los demás y con la polis. Un ejemplo eran los rituales domésticos de vida y muerte que podían afectar positiva o negativamente al conjunto de la polis si no se realizaban correctamente; los festivales religiosos daban un paso más allá integrando a ciudadanos y no ciudadanos, libres y esclavos, hombres y mujeres, dentro la comunidad, “ese gran *oîkos*” de Praxágora en el que todos sus miembros eran imprescindibles. Las buenas y malas relaciones familiares tenían su repercusión social y muchas veces eran de conocimiento público, circunstancia que había que manejar con atino. Y en todas las actividades mencionadas, las mujeres eran participantes activas.

⁶² Traducción de Luis Macía Aparicio, ed. Autónoma de Madrid.

1. RITUALES CÍVICOS EN EL SENO DEL OÍKOS

MATRIMONIO

Edad

El promedio de edad en el que los atenienses contraían matrimonio rondaba los treinta años para ellos y catorce para sus futuras esposas. La idea era que el futuro esposo contara con la edad suficiente como para haberse desarrollado como ciudadano⁶³ y como individuo social antes de que él mismo empezase su *oîkos*, por este motivo una edad próxima a la treintena solía ser la más adecuada para los hombres. Claro que un divorcio o la prematura muerte de la anterior esposa (normalmente a causa de un parto) hacían que muchos hombres volvieran a contraer nupcias cuando ya eran bastante más ancianos. La edad de las jóvenes esposas solía rondar los catorce años⁶⁴ porque era la edad aproximada del comienzo de la menstruación⁶⁵ y el objetivo esencial era que empezasen lo más pronto posible a procrear futuros ciudadanos.

La promesa de boda y la celebración

En griego no existe un término que designe específicamente el matrimonio, ni siquiera en la Atenas clásica puede hablarse de una institución “matrimonial” bien definida jurídicamente (Iriarte, 1990: 21). Sí que existía una serie de procedimientos (*engýe*, *gámos*) y una serie de elementos (la dote, el carro) que ratificaban social y cívicamente la unión entre un hombre y una mujer.

Engýe era un acuerdo verbal, una promesa de matrimonio que comprometía a la familia de la futura esposa a darla en matrimonio al pretendiente. Muchas veces este acuerdo se realizaba cuando la novia todavía era demasiado joven para casarse (en

⁶³ Me centro en el “matrimonio” ciudadano porque era el que comprensiblemente más se “vigilaba” sobre todo desde las restricciones de los requisitos para acceder a la ciudadanía que impuso la ley de Pericles en el 451 a.C. (ser hijo de un ciudadano y de la hija de un ciudadano).

⁶⁴ Si bien no podemos olvidar los casos en los que una viuda volvía a casarse, en este caso, su edad podía variar en un largo espectro entre los veinte y treinta y seis años (según los cálculos de J. L. Angel, la esperanza de vida en los hombres era de cuarenta y cinco años y en las mujeres de treinta y seis y medio; datos extraídos de Pomeroy, 1987: 85). Sin embargo, el propio J. L. Angel señala que los primeros dos años de la menstruación eran de relativa “esterilidad”, lo que arroja la duda de dónde nacía la prisa por casar tan jóvenes a las niñas. Sancho (2012: 188-189) considera que la razón de casar niñas a edades tan tempranas estribaba en asegurar que ésta llegara virgen al matrimonio.

⁶⁵ Según los estudios de D. W. Admunson y C. J. Diers “The Age of Menarche in Classical Greece and Rome” (cita que figura en Pomeroy, 1987: 85).

algunos casos sólo era un bebé) pero esta “promesa de boda” servía para establecer sólidos lazos entre el pretendiente y la familia de la niña-esposa (Flacelière, 1989: 83).

La dote de la novia era fundamental para que la joven se casara “bien”, era distintiva de un matrimonio legítimo y su ausencia rebajaba el estatus de la esposa al de la concubina, *pallaké* (Flacelière, 1989: 83). El objetivo de la dote era financiar el mantenimiento de la mujer durante toda su vida (alimentación, vestuario, etc.), no contemplándose ningún otro uso. Ni el padre de la novia o sus tutores, ni su marido, ni ella misma podía disponer legalmente del dinero de la dote para otros menesteres. Al efectuarse el matrimonio, la dote pasaba de la custodia del padre/tutor a la del marido, quien administraba los bienes⁶⁶ (Pomeroy, 1987: 80).

La celebración de boda, el *gámos*, solía celebrarse en invierno⁶⁷, preferiblemente coincidiendo con luna llena. El festejo duraba tres días. En el primero, el padre de la novia (o el pariente masculino más cercano a la joven) hacía una ofrenda a los dioses, mientras que la novia hacía lo propio ofreciéndole a la diosa Artemisa sus juegos de la infancia. Tanto ella como el novio debían purificarse a través del baño nupcial con agua de una fuente o río sagrado⁶⁸. El segundo día, el padre de la novia ofrecía el banquete nupcial⁶⁹ y al término de éste, con el gesto del padre de “entrega” de su hija al pretendiente (*ékdosis*)⁷⁰ se producía el traslado de la novia, que dejaba el *oîkos* de sus padres para entrar a vivir en el del esposo (Cantarella, 1991: 72). Este traslado se efectuaba en carro en las familias pudientes, un tema muy representado en la iconografía cerámica.

El tercer día, la novia recibía en la nueva casa los regalos de boda y era integrada como un miembro más en el *oîkos* del marido (Cantarella, 1991: 72).

⁶⁶ Parece que una ley atribuida a Solón se preocupó de la suerte de la heredera (epiclera) pobre, la joven que carecía de hermanos, lo que suponía a la largo un problema de transmisión del *oîkos*. En estas circunstancias, el pariente más cercano (por línea masculina) debía casarse con ella o proporcionarle una dote, como podemos ver en Demóstenes, *Contra Macártato*, 59 (Cantarella, 1991: 77). En Atenas la existencia de un grado de parentesco entre los novios no constituía un impedimento para la celebración del matrimonio. Incluso el matrimonio entre hermanos consanguíneos estaba consentido (siempre y cuando no fueran “uterinos”, es decir, hijos de la misma madre, circunstancia prohibida) (Cantarella, 1991: 73).

⁶⁷ El séptimo mes del año ateniense, Gamelion (en torno a enero) recibía este nombre precisamente por la cantidad de bodas que se celebraban (Flacelière, 1989: 84).

⁶⁸ En el caso ateniense, era la fuente de Calíroe (Flacelière, 1989: 85).

⁶⁹ Para Flacelière (1989: 86) es evidente que en la sala del banquete los hombres estaban colocados separados de las mujeres.

⁷⁰ Esta “entrega” podía ser llevada a cabo por un pariente de sexo masculino de la novia, en caso de que se diera la ausencia del padre (Sissa, 1988: 175).

Legitimidad del matrimonio

Hemos visto que no había una definición jurídica clara para el “matrimonio” en Grecia, lo que no quiere decir que faltaran medios para ratificar la “oficialidad” del mismo. Recordemos que uno de los requisitos esenciales para la consecución de la boda era que la novia garantizase su dote.

En Atenas, la participación de la esposa del ciudadano en el festival de las Tesmoforias podía ser invocada como prueba de un enlace legítimo, ya que en la polis ática el festival estaba restringido a las esposas legítimas de atenienses (Bruit y Schmitt, 2002: 62).

Otro evento que podía servir como prueba de la legitimidad de un matrimonio en un juicio era el banquete que organizaba el recién casado con los miembros de su fratría⁷¹ para celebrar la incorporación de la nueva esposa en su hogar (Bruit y Schmitt, 2002: 62). Esta notificación a la fratría era de suma importancia puesto que durante la fiesta de las Apaturias⁷² los hijos varones eran recibidos en la fratría de su padre y debían jurar que “eran hijos de una ciudadana, casada legalmente, y que de los miembros de la fratría ninguno se opuso ni discutió la validez”⁷³ (Sissa, 1988: 176).

NACIMIENTOS

«De todo lo que tiene vida y pensamiento, nosotras, las mujeres, somos el ser más desgraciado. Empezamos por tener que comprar un esposo con dispendio de riquezas y tomar un amo de nuestro cuerpo, y éste es el peor de los males. Y la prueba decisiva reside en tomar a uno malo, o a uno bueno. (...) Dicen que vivimos en la casa una vida exenta de peligros, mientras ellos luchan con la lanza. ¡Necios! Preferiría tres veces estar a pie firme con un escudo, que dar a luz una sola vez»
(Eurípides, *Medea*, 230-251)⁷⁴.

El soliloquio de Medea parece un buen punto de partida; en el capítulo anterior he mencionado la equivalencia entre la guerra para los hombres y el parto para las mujeres, y la explicación, aparte de los roles sexuales de los miembros de la comunidad

⁷¹ La fratría era una subdivisión del demo, cuya organización interna desconocemos. Su propio nombre evoca un grupo de familias con lazos de sangre (Flacelière, 1989: 88).

⁷² La fiesta de los hijos “del mismo padre” (Sissa, 1998: 178).

⁷³ Iseo, III, 48.

⁷⁴ Traducción de Alberto Medina González y Juan Antonio López Pérez, versión citada por Cantarella, 1991: 117. Para ver la conexión entre el parto y la guerra, se puede consultar en el apartado 4 del capítulo I sobre la misoginia.

cívica, es el peligro que corrían tanto los unos en el campo de batalla como las otras en el parto. Muchas mujeres daban a luz de los dieciséis a los veintiséis años, en la primera mitad de los veinte años de período reproductivo, y muy pocas en la segunda mitad, lo que hacía especialmente peligroso el parto⁷⁵ (Pomeroy, 1987: 103). No es de extrañar que en el poblado panteón griego existiera una diosa con la tarea exclusiva de cuidar y proteger los partos, Ilitía⁷⁶.

Desde luego muchas mujeres sobrevivieron sin duda a los años de maternidad, como bien dice Pomeroy (1987: 104); sin embargo, ella señala a continuación que el hecho de que exista menos información sobre la menopausia que sobre la menarquia implica que un número menor de mujeres pasaron por esa experiencia⁷⁷.

Parto

Para los griegos, el *miasma*, la “mancha” se producía cuando dos realidades que debían permanecer separadas entraban en contacto. El ejemplo más claro era cuando la sangre, fluido vital, salía de las venas y entraba en contacto con el exterior, originando así un *miasma*, lo que explica su asociación más directa con la muerte (Ginouves, 1962: 239). Sin embargo, el nacimiento también suponía una impureza ya que ponía en contacto el suelo del *oikos* con una serie de fluidos (como la placenta, la sangre). Por ello se encomendaban las tareas más “impuras”, el inicio y el final de la vida, a las mujeres.

Las esclavas del hogar asistían a la parturienta. Una de ellas, la de más edad (*maïa*) era la encargada de cortar el cordón umbilical (*omphalotómos*) (Flacelière, 1989: 104), si bien las atenienses ricas no dudaban en pedir la asistencia de una comadrona profesional. En el alumbramiento también podía estar presente la madre de la parturienta, figura que podemos intuir esencial, sobre todo en el primer parto de la joven. No en balde la *Alcestis* de Eurípides (v. 310 y ss.) lo único que lamenta al prestarse a morir en lugar de su marido es dejar huérfana a su hija: “¡Ya no tendrá a su

⁷⁵ Los cálculos de J. L. Angel muestran que el intervalo entre nacimientos era aproximadamente de cuatro años. Contando con dos años de esterilidad en las adolescentes tras la menstruación, si la mujer griega vivía un promedio de treinta y seis años, podría haber tenido cinco o seis hijos, de los que podrían sobrevivir la mitad (Pomeroy, 1987: 85).

⁷⁶ Fue la divinidad que asistió a Letona en el nacimiento de sus hijos Ártemis y Apolo en Delos (nota 76 de la traducción de *Las asambleístas* de Luis Gil Fernández, p. 443).

⁷⁷ Teniendo en cuenta la esperanza de vida calculada (treinta y seis años) y la edad aproximada en la que aparece la menopausia (en torno a los cincuenta) podemos entender el motivo.

madre en el parto para darle ánimo!, y nada hay más consolador en esos momentos que la presencia cariñosa de una madre”⁷⁸ (Molinos Tejada, 2005: 66-67).

Tampoco podemos olvidar la presencia de las amigas y vecinas de la parturienta. Si no, no podríamos entender que en *Las assembleístas* de Aristófanes, Praxágora, la protagonista, ponga la siguiente excusa a su marido para explicar su ausencia en el *oîkos*: “Mandó a buscarme de noche una mujer, compañera y amiga mía, que estaba con dolores del parto” (vv. 528-529)⁷⁹.

Reconocimiento del bebé

Si el bebé recién nacido era aceptado y el cabeza de familia decidía admitirlo⁸⁰, era reconocido. En el exterior de la casa se indicaba al resto de la polis el sexo de la criatura, colgando una rama de olivo en la puerta si se trataba de un niño, o un trozo de lana si había sido niña. Al cabo de siete días, se llevaba a cabo el ritual familiar que mostraba la aceptación e inserción del bebé en el seno del *oîkos* paseándolo alrededor del fuego del hogar (*amphridrómia*) antes de depositarlo en el suelo⁸¹ (Sancho, 2011: 168). En el caso de las familias humildes, la criatura, depositada en el suelo, recibía por fin un nombre, mientras que en las familias más acomodadas esto ocurría al décimo día (*dékate*) en un festejo social con regalos que servía para presentar al bebé a parientes cercanos y amigos⁸² (Sancho, 2011: 168).

Pero si el recién nacido no era deseado ni reconocido, solía abandonarse en la calle, generalmente dentro de una olla (*chýtra*), cuya raíz da lugar al verbo *chytrízein* “exponer a un niño dentro de una olla” (Cantarella, 1991: 71).

⁷⁸ Molinos Tejada no especifica la versión traducida que utiliza.

⁷⁹ Traducción de Luis Gil Fernández, ed. Gredos.

⁸⁰ Aunque la decisión recaía en el varón en última instancia, esto no implica que él no escuchara otras opiniones ni contrastara pareceres (Sancho, 2011: 165).

⁸¹ Según Sissa (1988: 178) el suelo constituía el símbolo del origen de los atenienses (la tierra) y pretendía borrar el *miasma* originado por el alumbramiento en la sangre y las entrañas de la madre.

⁸² Si alguna vez el estatus de hijo legítimo se ponía en duda, los testigos de este ritual serán los primeros que permitirán atestiguar la regularidad del nacimiento (Sissa, 1988: 177).

FUNERALES⁸³

El miasma y la resonancia cívica de los funerales

En el mundo griego cumplir adecuadamente los ritos funerarios era la única manera de asegurar el paso efectivo del muerto al más allá⁸⁴ (Díez de Velasco, 1995: 92). A pesar de las numerosas costumbres locales, los griegos reconocían una manera “griega” de tratar a los muertos, un esquema general de rituales funerarios. Como el duelo era percibido como una etapa peligrosa para los vivos, debía canalizarse por los medios adecuados, y por este motivo en época clásica interesaba que la ciudad controlara y dirigiera tanto los funerales como el luto (Bruit y Schmitt, 2002: 63-68).

De entre los numerosos peligros que podía asolar a la polis en estas circunstancias, la *mancha* generada por la muerte era el más importante⁸⁵. Se creía que la mancha de una sola casa que no había sido debidamente expiada podía extenderse y contaminar a la ciudad entera; por esta razón, era de suma importancia para la polis que esa mancha fuera purificada, y acorde con esta necesidad las ciudades reglamentaron los rituales de purificación con mucha minuciosidad. De este modo, ya desde época muy arcaica, las líneas que separaban las competencias de la ciudad de las de la familia en lo que concernía a los funerales eran muy difusas (Bruit y Schmitt, 2002: 63-68).

En síntesis, la serie de ritos imprescindibles para llevar a cabo un ritual funerario correcto era el lavado del cadáver, la *próthesis* y la *ekphorá*.

Las mujeres y la preparación del cuerpo

Tanto el nacimiento como la muerte eran fuentes de impureza, fenómenos temibles que escapaban al orden de lo previsible y controlable. Por este motivo, las encargadas de la preparación del difunto eran las mujeres ya que, debido a su

⁸³ Tuve la oportunidad de tratar los rituales funerarios en más profundidad a través de un trabajo del máster en la asignatura de “Vida, muerte y pensamiento en la prehistoria” dirigido por la profesora Teresa Andrés.

⁸⁴ Los antiguos griegos no creían en la separación del “alma” del “cuerpo” en el momento de la muerte. Concebían que la muerte era un proceso, un viaje del muerto al Hades, en el que los vivos le podían ayudar al muerto realizando los ritos funerarios adecuados... o dificultarle su paso al no hacerlos (Anderson, 1973: 2).

⁸⁵ Parte de este peligro se relacionaba con un cierto desorden social que una muerte podía propiciar en el seno de una polis. Por este motivo algunas ciudades contaban incluso con magistrados que se responsabilizaban de controlar las manifestaciones públicas de duelo (Deschdot, 2011: 68).

“salvajismo inherente”, podían tener acceso sin peligro a esa fuente de deshonra, constituyéndose así como intermediarias naturales (Bruit, 1991: 409).

Las mujeres del *oîkos* del o de la fallecida lavaban el cadáver untándolo con esencias perfumadas. El posible origen de esta costumbre pudiera estar en la “impureza” (*miasma*) que cargaba el difunto al que había que purificar⁸⁶. No obstante, aunque consideremos que el baño funerario nacía en primera instancia de la necesidad psicológica de los vivos de “librarse” de la muerte, también resulta evidente que había un componente fuertemente fisiológico: tanto el baño como los perfumes intentarían enmascarar los malos olores que resultaran de la lenta descomposición del cuerpo mientras éste era expuesto el día o los dos días rituales.

Exposición del cadáver (próthesis)

A continuación, el difunto (o la difunta)⁸⁷ ya lavado, perfumado, y engalanado con ropajes blancos o una gran mortaja (*enduma*) era expuesto sobre un lecho de gala en el vestíbulo de la casa, donde permanecía durante un día o dos, para el último adiós de familiares y amigos, (Deschodt, 2011: 68). Esta era la segunda fase de los ritos funerarios, la *próthesis* o exposición, señalizada discretamente al resto de la comunidad cívica con un vaso (*ardánion*) lleno de agua lustral en la puerta de la casa⁸⁸ (Bruit y Schmitt, 2002:63-68).

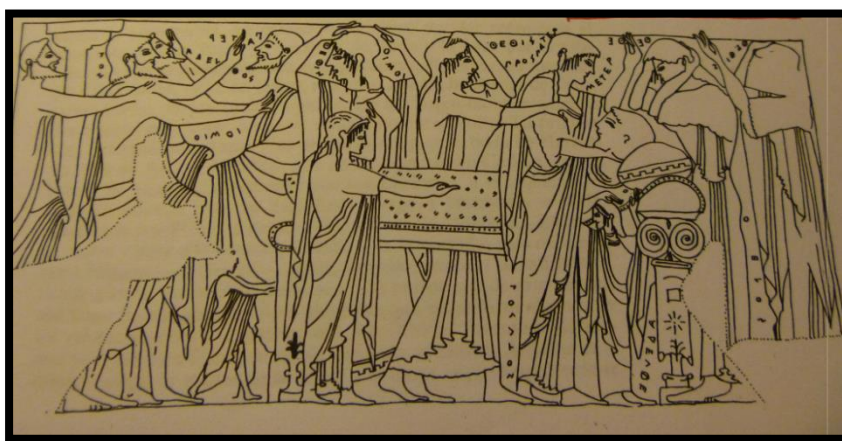


Fig. 5. Próthesis

⁸⁶ Es indudable el valor positivo concedido al agua en éste y en otros muchos rituales como elemento purificador (Ginouves, 1962:264).

⁸⁷ Recalco el femenino (evitando el uso del masculino neutro) para evidenciar la aparente falta de diferenciación sexual al tratar el cuerpo del fallecido. Sí es posible que algunos aspectos de determinadas fases del ritual variasen según el sexo.

⁸⁸ Desde Solón, que quiso limitar la ostentación en los funerales, la *próthesis* pasó de ser pública a realizarse en el interior de la casa (Pomeroy, 1987: 98),

Las principales visitas al difunto eran las de los hombres que acudían a dar el último saludo al fallecido, elevando la mano (*dexiosis*), mostrando en todo momento una actitud moderada hacia el dolor que contrastaba con la de las mujeres de la casa, que manifestaban su luto de manera más física y visceral (fig.5): cortándose el pelo, mesándose los cabellos, golpeándose la cabeza y el pecho, arañándose las mejillas (Deschdot, 2011:68). En resumen, los hombres ofrecían su último homenaje al difunto reconociéndole socialmente como uno de los suyos⁸⁹. En contraposición, sólo las mujeres del *oîkos* estaban presentes en el funeral, el espacio privado, estando en el lugar más próximo al cadáver y mostrando sin contención su dolor (Lissarrague, 1999: 202).

La restricción de mujeres se debía a que en época arcaica era común que las familias pudientes contrataran plañideras profesionales. Solón limitó la participación femenina a las mujeres del *oîkos*, las familiares con grado de parentesco directo (madres, en el caso de que hubiera muerto joven, hermanas, tías o sobrinas) o mujeres mayores de sesenta años podían entrar en el vestíbulo donde yacía el fallecido o la fallecida, y acompañar al cuerpo cuando era llevado a la tumba, siguiendo a los hombres en la procesión funeraria (Pomeroy, 1987: 98).

Procesión al cementerio (ekphorá)

En Atenas el cortejo fúnebre que acompañaba al traslado del cadáver de la casa al cementerio se llevaba a cabo en plena noche, para evitar mancillar con la muerte los rayos del sol (Flacelière, 1989: 107). El lecho de la *próthesis* era llevado a hombros por los familiares o bien era transportado en un carro (fig.6). A la cabeza del cortejo iba una mujer⁹⁰, luego los hombres, detrás de éstos las demás mujeres de la casa y los flautistas que entonaban el canto fúnebre (el ya mencionado *thrénos*) (Bruit y Schmitt, pp. 63-68).

⁸⁹ Considero que posiblemente hubiera un componente diferente en las visitas en el caso de una difunta: el reconocimiento social y honra pública no estarían presentes o quizás estuvieran dirigidos en dar el pésame al padre, hermano, hijo, etc. de la fallecida.

⁹⁰ En Bruit y Schmitt (2002: 63-68) no se especifica la identidad de esa mujer. Me imagino que normalmente se trataría de la esposa del fallecido, y, en casos excepcionales, cuando la víctima fuera demasiado joven, sería la madre del difunto.



Fig. 6. Ekphorá

Tratamiento final: purificación y duelo

La última fase del proceso funerario se centraba en la superación de la muerte. Esa superación sólo tenía lugar si se observaba una adecuada purificación del hogar (*oîkos*) a fin de borrar el *miasma* dejado por el muerto. Una de las acciones más fuertemente simbólicas era apagar el fuego del hogar y encender uno nuevo (Bruit y Schmitt, 2002: 63-68). Las mujeres que habían tenido estrecho contacto con el muerto (la madre, la mujer, la hermana, la hija...) también debían ser purificadas (Bruit, 1991: 409).

Póthos era el término griego referido al duelo. Éste se expresaba de diferentes maneras. Una de las más habituales era el rechazo al baño durante los días que se realizaban los ritos (Ginouves, 1962: 242), o privarse de comer, beber y dormir antes de los funerales (Vernant, 2001: 136).

No obstante, como ya hemos podido observar en el apartado de la *próthesis*, lo más llamativo de la expresión de duelo era la clara división de roles entre hombres y mujeres a la hora de expresar el dolor y el luto, ya que los gestos rituales eran muy diferentes (fig.5).

Conmemoración

Para los ritos funerarios mencionados era de gran importancia disponer de un lugar fijo para los muertos (una urna, una tumba) y restringir su relación con el mundo de los vivos (Bruit y Schmitt, 2002: 63-68). Esa relación muchas veces quedaba reducida a las visitas esporádicas de un miembro del *oîkos* a la tumba donde depositaba

diversas ofrendas. Iconográficamente se representa con más frecuencia a mujeres cuidando de la tumba y llevando ofrendas, por lo que podríamos pensar que era una labor de la que solían encargarse ellas⁹¹. Esta teoría se ve reforzada tanto por las escenas representadas en los leцитos como por los objetos que ofrendaban: coronas, bandas, pequeños vasos de perfumes, alimentos... (Lissarrague, 1999:203). También se cree que eran las encargadas de verter sobre la tumba las libaciones consagradas, generalmente de agua, pero también realizaban otras ofrendas líquidas de leche, miel, aceite y vino (Ginouves, 1962: 247).

En Atenas, numerosas fiestas conmemoraban comunitariamente a los muertos. Sin embargo, la más importante era la de las Antesterias (celebrada en febrero). El tercer y último día de la celebración, los espíritus de los muertos eran susceptibles de volver al mundo de los vivos. Por este motivo, se cerraban los santuarios en Atenas y se embadurnaban de pez las entradas de las casas para impedir el paso de los fantasmas... Los muertos eran despedidos al final del día con el grito: “¡Fuera las Keres, las Antesterias han acabado!” (Bruit y Schmitt, 2002:63-68).

2. LAS MUJERES EN LOS FESTIVALES RELIGIOSOS

El eje vertebrador de la polis eran los ciudadanos. Ellos dirigían los asuntos políticos, los más importantes de la ciudad, los que la definían verdaderamente. Sin embargo, la *polis*-política no podía sobrevivir sólo gracias a los ciudadanos, ni tampoco ocupaba sola y en exclusividad la vida cotidiana de toda la población. La comunidad era consciente de ello, y por este motivo resulta reseñable que en las grandes ocasiones rituales de la ciudad, las “grandes fiestas”, la polis ampliara su comunidad más allá de los ciudadanos, dando cabida a la participación de los “otros” presentes en el territorio (Chiriassi, 1983:109), es decir, los esclavos, los extranjeros y las mujeres. Todos juntos manifestaban la identidad de su polis.

⁹¹ Es complicado establecer el grado de parentesco de esas mujeres que aparecen en las pinturas de los vasos depositando ofrendas en la tumba del difunto. Se ha llegado a plantear incluso que pudiera tratarse de esclavas del *oikos* del fallecido, ya que las esclavas participaban en los rituales de la casa junto a su ama (Bruit, 1991: 409). Tampoco podemos dejar de señalar que, aunque se dan con menos frecuencia, también hay escenas en vasos donde aparece un hombre encargándose del cuidado de la tumba (Diez Velasco, 1995: 67).

De la treintena de fiestas que cada año se celebraban en Atenas (muchas de las cuales ocupaban dos o tres días sucesivos), cerca de la mitad suponían la participación activa de una parte de la población femenina de la ciudad, lo que es indicativo del importante papel que las mujeres desempeñaban en la religión (Bruit-Zaidman, 1991: 376). La religión era la esfera más importante de la vida pública en la que podía intervenir la mujer (Pomeroy, 1987: 92), e incluso para algunos investigadores, donde tenía capacidad de ejercer el poder formal (Mirón, 2010: 71). Por este motivo analizaré a continuación la participación femenina en tres fiestas atenienses que conocemos bien: las Panateneas, las Tesmoforias y las Adonias.

Las Panateneas constituían el festival “nacional” ateniense por excelencia, donde tenían cabida todos los habitantes y donde las mujeres (y muy especialmente las niñas) desempeñaban un importante papel en la comunidad; el festival de las Tesmoforias era exclusivamente femenino y muy restringido, al contrario que la festividad de las Adonias, en la que participaban todas las mujeres de Atenas, incluidas las extranjeras.

Sin embargo, un grupo que era fácilmente excluido de las ceremonias (sobre todo en las Panateneas y Tesmoforias) por temor a que “contagiaran” a la polis, era el de las esposas adúlteras. Éstas al ser descubiertas cometiendo adulterio solían ser repudiadas⁹² y se les prohibía participar en ceremonias sagradas, a riesgo de que al ser descubierta, cualquier ciudadano pudiera castigarla como quisiera (siempre y cuando no la matara) (Cantarella, 1991: 67). Si los rituales domésticos de nacimiento y muerte debían ser realizados correctamente para la seguridad de la polis, con las celebraciones públicas el cuidado debía ser igualmente extremo.

FESTIVAL DE LAS PANATENEAS

Ciudadanos, mujeres y extranjeros participaban en este festival que celebraba el nacimiento de Atenea Políada, la patrona de Atenas, cada 28 del mes Hecatombeón (julio). Durante los días de celebración, tenían lugar juegos deportivos (carreras atléticas, carreras de caballos, pentatlón, lucha...), y competiciones (*agônes*) de música, poesía, de obras teatrales, baile, etc. (Connolly, 1998: 80-85). Aunque el festival tenía

⁹² El hombre que había cometido adulterio (o que se le había descubierto manteniendo relaciones con una mujer núbil o viuda) podía ser castigado con la muerte. No sucedía lo mismo con la adúltera, no parece que existiera la posibilidad de matarla (Cantarella, 1991: 67). No obstante, su marido estaba obligado a divorciarse de ella; si la muchacha era doncella (en el sentido de “no casada”), podía ser vendida como esclava como castigo (Mirón, 2005: 98).

un carácter anual, cada cuatro años se conmemoraban las Grandes Panateneas⁹³ y se confeccionaba un nuevo *péplos* para vestir la imagen de la diosa. Dos niñas de entre siete y once años, las *arrephóroi*, escogidas de entre familias nobles por el arconte rey, comenzaban el *péplos* que luego sería terminado por otras mujeres de más edad (Cantarella, 1991: 32).

La gran procesión celebrada cada cuatro años, congregaba a todos los habitantes de Atenas en la Puerta del Dipilón antes del amanecer. La procesión comenzaba con las primeras luces, con las *arrephóroi* a la cabeza de la procesión portando el nuevo *péplos* que era extendido como la vela de un barco (Pomeroy, 1987: 93-94), e iban seguidas por un séquito de mujeres que portaban obsequios a la diosa. A continuación, los oficiantes de los sacrificios y los victimarios, que conducían a los animales (cien vacas para la hecatombe⁹⁴ y ovejas). Los metecos y sus familias también participaban ocupando la zona final de la procesión, con ofrendas de pasteles y miel. Por último músicos, ancianos y jefes del ejército, guerreros en carros, etc. Todo el mundo tenía cabida en la procesión que discurría por la vía Panatenaica, la más ancha de la ciudad, y que subía hasta la colina de la Acrópolis⁹⁵ (Connolly, 1998: 87).

Desde el punto de vista religioso, la ceremonia esencial consistía en el sacrificio de animales. Las “portadoras de la cesta”, las *kanephóroi*, eran unas jóvenes vírgenes escogidas entre las familias nobles para llevar los cestos sagrados con el cuchillo sacrificial en la procesión panatenaica. Su virginidad era esencial para asegurar el uso favorable de las ofrendas sagradas⁹⁶ (Pomeroy, 1987: 93). Las *aletrídes* (molineras)⁹⁷, también niñas de buena familia, habían molido el grano para la torta sagrada que se le iba a ofrendar a la diosa (Cantarella, 1991: 32).

Como hemos podido comprobar, todas las niñas que tenían un papel protagonista en la Gran procesión Panatenaica procedían de familias de ciudadanos

⁹³ Frente a las “pequeñas Panateneas” de carácter anual.

⁹⁴ El gran número de animales sacrificados (cien) acabó dando nombre al mes ateniense en el que se celebraba el festival.

⁹⁵ No obstante, a ningún meteco se le permitía entrar en la Acrópolis (Connolly, 1998:87).

⁹⁶ Prohibir a una candidata participar en este acto era arrojar una mancha sobre su reputación, tal y como sucedió con la hermana de Harmodio, uno de los tiranicidas, que tras habersele ofrecido participar en la celebración como canéfora se le impidió participar, a fin de desacreditarla (a ella, y por extensión, a su familia). Vengar la reputación manchada de su hermana fue uno de los motivos que llevó a Harmodio y a Aristogitón a intentar asesinar a Hippias, aunque solo mataron a su hermano (Pomeroy, 1987: 93).

⁹⁷ Parece que se utilizaba el mismo término para designar a esta labor en el ritual religioso que para denominar a la mujer del molino.

nobles (lo que llama especialmente la atención en el contexto de la Atenas democrática). El desempeño de estos papeles debía de ser de gran importancia para la comunidad, para sus familias y para ellas mismas. Un ejemplo es el semicoro de mujeres en *Lisístrata* de Aristófanes que ponen en valor su pasada actividad para con la polis:

«SEMICORO DE MUJERES⁹⁸: Nosotras, ciudadanos todos, vamos a empezar a decir cosas convenientes para la ciudad, como es natural, pues me crió en el lujo y esplendor. Recién cumplidos los siete años fui arréfora, luego a los diez molinera de la diosa y fundadora de la ciudad, y luego, quitándome la veste azafranada, osa en la Brauronias. Y cuando ya era una joven hermosa fui canéfora y llevé como collar una ristra de higos secos» (Aristófanes, *Lisístrata*, 638-650).

LAS TESMOFORIAS⁹⁹

Este festival se celebraba en otoño, en honor a Démeter y a su hija Coré, y constituía la festividad femenina más importante para las mujeres del mundo griego¹⁰⁰. La datación de diversos *thesmophória*¹⁰¹ sugiere que el origen del festival se puede remontar a finales del siglo VIII a.C., momento de la gestación de las *póleis* arcaicas y de la creación de santuarios suburbanos que confirmarían la unión entre ciudad y el territorio (Bruit, 1991: 389).

Aunque las Tesmoforias estaban presentes en casi todas las *póleis* griegas, no debía de ser exactamente el mismo festival sino que presentaba diferencias locales. En el caso de Atenas, el festival transcurría en el mes de *Pyanepsión*¹⁰² en el período de tres días y se restringía la participación a las mujeres casadas legítimamente con un ateniense (Bremmer, 2006:125).

⁹⁸ En la versión que utilizo, la traducción de Luis Gil Fernández de la editorial Gredos, él traduce como “semicoro de viejas” pero en la versión en griego consultada aparece como “*chorós gynaikôn*”, nada que denote que tengan que ser necesariamente “viejas”.

⁹⁹ Tuve la oportunidad de tratar este festival en más profundidad a través de un trabajo del máster en la asignatura de “Religiones e Identidad en el Mundo Antiguo” dirigido por el profesor Francisco Marco.

¹⁰⁰ Tenemos que tener presente la notable importancia que tenía Démeter y su hija Coré/Perséfone para las mujeres. Juntas eran las “dos diosas”, un grito que debía de ser típico de las mujeres, si tomamos en serio su constante referencia en *Las asambleístas* de Aristófanes como una adaptación cómica de una realidad y no, simplemente, como una broma creada por el comediógrafo para contraponer el famoso grito de “Zeus”.

¹⁰¹ Santuario de Démeter Tesmoforos.

¹⁰² Alrededor de octubre.

Características esenciales

Una vez al año durante tres días, el “pueblo de las mujeres” ocupaba el espacio público y político¹⁰³ que había sido temporalmente abandonado por los hombres (Bruit 1991: 388). A imitación de la actividad política masculina, las mujeres elegían en cada demo¹⁰⁴ a dos representantes. Las elegidas “ejercerían el poder” en las Tesmoforias, presidiendo las asambleas “en los días fijados por la tradición” y organizando las fiestas según los ritos “como está consagrado por el uso” (Bruit, 1991: 389). Los gastos de la fiesta, y muy especialmente los del banquete, eran sufragados por los maridos de estas elegidas¹⁰⁵ (Pomeroy, 1987: 95-96).

La celebración conmemoraba el rapto de Perséfone/Coré por Hades, el vagar de su madre Démeter buscándola, y el acuerdo final establecido entre Hades y Démeter de que Perséfone pasase la mitad del año con su madre y la otra mitad con él (su esposo) dando lugar a las estaciones.

Un elemento definitorio del festival era la larga y bien coordinada lista de transgresiones llevadas a cabo durante su celebración. Éstas podrían estar relacionadas con el secretismo que rodeaba a muchos rituales de las Tesmoforias¹⁰⁶.

Desarrollo del festival

En Atenas, el festival se prolongaba durante tres días. El primero, recibía el nombre de *Ánodos* porque comenzaba con la “ascensión”¹⁰⁷ de las mujeres de la ciudad al *Pnýx*, la colina donde se situaba el santuario de las dos diosas y el lugar donde ordinariamente tenían lugar las asambleas (Bruit, 1991: 388).

¹⁰³ Actividad confirmada por los textos epigráficos (Bruit, 1991: 389).

¹⁰⁴ Iseo, VIII, 19-20. Recordemos que el “demo” constituía la unidad de encuadramiento social, político y cultural básico en Atenas desde la reforma de Clístenes (508/507 a.C.). A través del demo se llevaba a cabo la selección anual de miembros del Consejo, pero también se organizaba la vida a escala local (Bruit y Schmitt, 2002:70).

¹⁰⁵ Iseo, III, 80 (cita extraída de Pomeroy, 1987: 96).

¹⁰⁶ Como bien indica Chiarassi (1983: 91), el silencio impuesto sobre las prácticas más transgresoras tenía la finalidad de neutralizarlas, invisibilizarlas hasta cierto punto, pues si se hacían públicas podrían llegar a ser políticamente significantes. La mención explícita de Aristófanes en *Las asambleístas* es muy elocuente, pues una de las razones que esgrime Praxágora para que se le otorgue el poder a las mujeres es que “nunca divulgan los secretos siempre que salen de las Tesmoforias” (versos 444-450) al contrario que hacen los hombres cuando salen del Consejo.

¹⁰⁷ Las *póleis* en las que el templo estuviera en la parte más baja del territorio, este día era llamado *káthodos*, “bajada”.

En esa procesión de subida, las mujeres llevaban consigo la comida y todo el instrumental necesario. Una vez en lo alto del *Pnyx*, separadas por *dêmoi*¹⁰⁸, las mujeres construían las chozas en las que, por parejas, permanecerían durante los festivales. Las camas también las fabricaban ellas a partir de mimbre, hierba pulguera, ciertos tipos de laurel, sauzgatillo y todo un conjunto de plantas anafrodisíacas cuyo principal propósito sería recalcar que las casadas habían “desertado” temporalmente del matrimonio, y que, para tranquilidad de sus maridos, la ausencia de la sexualidad estaría muy marcada y controlada durante su reclusión (Bremmer, 2006: 125-126).

En el transcurso de este mismo día, unas mujeres seleccionadas para ser “achicadoras” recogían los restos de cochinillos que habían sido arrojados vivos¹⁰⁹ anteriormente en lugares consagrados relacionados con el Inframundo (*mégara*, precipicios, antros subterráneos...). Estos restos se mezclaban con las semillas del año y se consagraban en los altares de la diosa para asegurar la fertilidad del suelo en las próximas cosechas (Bruit, 1991: 389).

El segundo día se denominaba *Nesteía* (ayuno) porque las mujeres pasaban la jornada en ayuno sentadas en el suelo, escenificando de esta manera el duelo de Démeter por su hija raptada por Hades (Bruit, 1991: 389). Al final de la jornada de ayuno contaban chistes y se injuriaban con bromas obscenas, un comportamiento impropio de su sexo que servía para rememorar el episodio mítico en el que la vieja Yambe-Baubo se levantó las faldas e hizo reír a Démeter (Chiriassi, 1983: 90; 176).

El tercer día recibía el nombre de *Kalligeneía* y era el último día del festival. Se celebraba el regreso de Coré y la promesa de Démeter de asegurar tanto la fecundidad de los campos como la de los humanos (Bruit, 1991: 390). Probablemente por este motivo durante este día en Atenas se invocaba a la diosa Démeter como *Kalligeneía*, “la que produce buenos hijos”. En esta jornada los restos de cochinillo recogidos de los *mégara* se ponían sobre los altares mezclados con semillas y se consagraban como futuro abono (Bremmer, 2006:128). El clímax de la fiesta era el sacrificio del cerdo¹¹⁰ y el posterior banquete, atestiguado por los archivos sagrados de Delos (Bruit, 1991:389).

¹⁰⁸ Bremmer (2006:126) señala que, si bien la comedia aristofánica coloca en reunión a todas las mujeres atenienses, parece que todas no celebraban juntas el festival sino sólo con las de su demo.

¹⁰⁹ Este sacrificio de animales enterrados vivos era a todas luces inusual en el ámbito griego (Bruit, 1991: 389). Cabe la posibilidad de que estos cerdos hubieran sido arrojados en la fiesta precedente a las Tesmoforias, las Esciras, otra festividad femenina.

¹¹⁰ Realizado por un verdugo masculino que se marchaba acto seguido.

Importancia del festival para las mujeres

Diógenes Laercio¹¹¹ cuenta que Demócrito intentó no morir durante las Tesmoforias, “el festival femenino más importante”, para que su hermana no se viera privada de asistir a él¹¹². Esto es un indicador de lo importante que era este festival para las propias mujeres. Bruit-Zaidman (1991: 390) pone de manifiesto que las Tesmoforias permitían a las mujeres identificarse con su polis al adoptar el lenguaje, los valores y el orgullo político de los hombres y ocupar temporalmente el espacio público. Bremmer (2006:118) señala que los festivales femeninos daban a las atenienses la posibilidad de estar con otras mujeres durante un período limitado de tiempo, de establecer y estrechar lazos sociales entre ellas.

Además de la importancia social y emocional que tenía el festival para las mujeres, la fiesta de las Tesmoforias también resultaba ser clave para la comunidad: por un lado, ponía en valor la función procreadora de las mujeres y la legitimidad de los hijos que daban a luz (Bruit, 1991: 391); por otro, como en Atenas el festival estaba restringido a las esposas legítimas de atenienses, su participación en él podía ser invocado como prueba de matrimonio (Bruit y Schmitt, 2002: 62). En *Las Tesmoforiantes*, Aristófanes nos muestra a unas mujeres que se conocen por las celebraciones de años anteriores.

LAS ADONIAS

Las Adonias se celebraban cada año en pleno verano. Todas las mujeres, con independencia de su clase social, lloraban conjuntamente la muerte de Adonis (Bremmer, 2006: 131), el hermoso joven del que Afrodita se enamoró nada más verlo nacer. Cuenta el mito que la afición de Adonis por la caza acabó costándole la vida, ya que murió prematuramente a causa de las heridas que le infligió un jabalí¹¹³. De la sangre del joven brotó una flor púrpura, la anémona.

Es muy posible que el origen del culto estuviera en la parte más oriental del Mediterráneo. Bremmer (2006:131) cree que deriva de la zona siro-palestina y relaciona el nombre de Adonis con el título semítico *adon*, “señor”.

¹¹¹ Diógenes Laercio, 9. 43 (referencia en Bremmer, 2006: 118).

¹¹² Las mujeres eran las encargadas de lavar y preparar el cadáver para su exposición (cf. Apartado 1 de este mismo capítulo).

¹¹³ El mito presenta a Adonis muy negativamente: es hijo de un incesto, se le caracteriza como un cobarde, pasivo en las relaciones amorosas, y muere indignamente en la caza (Bremmer, 2006: 132).

Los ritos se celebraban rigurosamente en casa, en lo alto del tejado, donde las mujeres preparaban los denominados “jardines de Adonis” (Chiriassi, 1983: 91), plantaban semillas de rápida germinación en trozos de cerámica que, al final del festival, arrojaban al mar (Bremmer, 2006: 131). Por la noche, las mujeres realizaban bailes extáticos nocturnos, celebrando el renacimiento de Adonis a través de las flores.

Me ha parecido importante señalar la importancia de este festival porque, si la fiesta de las Tesmoforias era la de las esposas “legales”, la de las Adonias se decía que era la de las heteras (Breglia, 1979:63). Esto no quiere decir ni mucho menos que su participación se limitara a las heteras, todas las mujeres participaban sin distinción de rango o posición social (Chiriassi, 1983:91). La asociación Adonis-heteras está íntimamente relacionada con el carácter extranjero del festival y el origen muchas veces extranjero de las propias heteras¹¹⁴.

3. LA FAMILIA

«¿Qué podría decir cada uno de vosotros cuando vaya ante su mujer, hija o madre, después de que haya absuelto a ésta [Neera] (...). Ellas, cuando os hayan oído, preguntarán ‘¿Qué, pues, hicisteis?’, y vosotros responderéis: ‘La hemos absuelto’. Sin duda ya las más sensatas de las mujeres se indignarán con vosotros, porque juzgasteis justo que igual que ellas ésta participase de los derechos de la ciudad y de sus sacrificios; en cambio, a cuantas son necias manifiestamente les estaréis indicando que hagan lo que quieran, que vosotros y las leyes les habéis concedido licencia; pues parecerá que, portándoos negligente y despreocupadamente, también vosotros mismos sois acordes con las maneras de ésta (...). Consecuentemente, cada uno de vosotros piense que deposita el voto, el uno en defensa de su mujer, el otro en la de su hija, el otro en la de su madre, el otro en la de la ciudad, de las leyes y de los sacrificios» (Demóstenes, LIX, C. *Neera*, 110-114)¹¹⁵.

¹¹⁴ Chiriassi (1983: 91) ve una oposición estructural entre el festival de las Tesmoforias y el de las Adonias que representa la oposición entre la casta esposa y la hetera lasciva y, con cierta frecuencia, extranjera.

¹¹⁵ Traducción de José Manuel Colubi Falcó, ed. Gredos.

Influencia, persuasión y súplica

A la sombra del poder, la influencia era el arma de los hombres y mujeres que, aun careciendo de la potestad, tenían la capacidad de persuadir al poderoso¹¹⁶. La persuasión (*peítho*), la capacidad de convencer a alguien de que haga algo no era un instrumento exclusivamente femeninos, pues cualquier hombre podía verse en la situación de tener que convencer a otro por todos los medios (en democracia, la persuasión era la única arma de los políticos); sin embargo, las mujeres en general sí que tendrían que recurrir frecuentemente a la persuasión, ya que en la Atenas clásica no disponían de ningún poder fáctico.

La persuasión era una fuerza de seducción tanto erótica como política, pero mientras en el caso de los hombres este erotismo era ante todo abstracto, en las mediaciones femeninas va a estar implícito. Por este motivo, se asociaba a menudo la persuasión femenina al engaño (Mirón, 2010: 65-66)

La súplica era otro instrumento que la parte débil sin autoridad podía esgrimir, agotada o descartada la persuasión; se fundamentaba no tanto en convencer a la autoridad con argumentaciones razonadas sino en despertar la compasión del poderoso y pedir la gracia¹¹⁷ (Mirón, 2010: 67). En el mundo griego era un recurso habitual y bastante ritualizado¹¹⁸, practicado tanto por hombres en posición de debilidad como por mujeres (Mirón, 2010: 68). A veces, incluso, estas mujeres o los hijos participaban como refuerzo de una súplica, como es el caso mencionado en *Las aves* de Aristófanes (560-575) donde se habla de las prácticas de los acusados en los tribunales: “Unos lamentan su pobreza y añaden a las que tienen otras desgracias, para igualarlas a las mías conmoviéndome (...). Otros gastan bromas, para que me ría y deponga mi cólera. Si con esto no nos dejamos convencer, hacen subir a la tribuna a sus hijas y a sus hijos cogidos de la mano, y yo los escucho. Ellos berrean a la vez con la cabeza gacha¹¹⁹”.

En el primer apartado hemos visto que el culmen de la boda griega era el traslado de la recién casada desde su *oîkos* anterior, el de sus padres, al *oîkos* de su

¹¹⁶ Tema que se trató en profundidad en una de las clases de la Licenciatura, “Cultura y mentalidades en la Edad Media” impartida por la profesora M^a Carmen García Herrero, donde se trató la dinámica entre la influencia y el poder.

¹¹⁷ Si bien algunas veces la súplica podía ser el primer paso para que el poderoso decidiera escuchar (Mirón, 2010: 68).

¹¹⁸ El suplicante solía dirigirse con ruidosas lamentaciones, rasgarse las vestiduras, arañarse la cara o mesarse los cabellos (Mirón, 2010: 67), unos gestos que ya hemos visto en la escenificación del luto en las mujeres en el primer apartado de este capítulo.

¹¹⁹ Traducción de Luis Gil Fernández, ed. Gredos.

marido. Teniendo esto presente, no es de extrañar que en muchos casos las mujeres sirvieran de enlace permanente entre ambas familias (Mirón, 2010: 58).

Además de la evidente conexión interna entre familias, podemos percibir a través del texto de Demóstenes que si bien las mujeres no tenían “voto” en las decisiones que tomaban los cabezas de familia, sí podían tener “voz” en el sentido de que su opinión podía tenerse en cuenta.

Mi intención es ver el grado de influencia que podían desarrollar las mujeres en el seno de sus familias a la hora de resolver conflictos (o provocarlos) y considerar hasta qué punto estos “asuntos familiares” (privados) podían repercutir en la esfera pública.

Mediadoras

Al comienzo de este capítulo comprobamos que por su naturaleza “salvaje”, las mujeres griegas eran intermediarias entre la civilización y lo desconocido, lo que explicaría su papel activo en los nacimientos y las muertes. No es de extrañar que igualmente actuaran como intermediarias entre lo público y lo privado con otras familias o dentro de la suya¹²⁰ (Mirón, 2010: 57).

La armonía en el seno del *oïkos* era indispensable, y la mujer solía ser la encargada de mantenerla. En el mundo griego se consideraba esencial la concordia entre marido y mujer para el correcto funcionamiento de la familia. Aunque lo deseable era que ambos tomaran las decisiones de mutuo acuerdo, esto solía significar que la mujer se amoldara a los dictámenes del esposo, de modo que a menudo se la hacía responsable cuando se producía el desacuerdo¹²¹ (Mirón, 2010: 58). Por otro lado, en calidad de señora de la casa, debía resolver los conflictos cotidianos tanto entre los miembros de la familia como con los esclavos¹²² (Mirón, 2010: 63).

Al mismo tiempo, algunas mujeres de la familia (principalmente las madres) podían ejercer de mediadoras en conflictos familiares importantes, como una manera de

¹²⁰ Lefkowitz (1983: 61) recoge una observación de Fergus Millar (1977) sobre el Imperio Romano que creo que puede ponerse en relación con Atenas: y es que en muchos casos la iniciativa de las mujeres estaba restringida a ayudar a sus familiares masculinos, porque en buena medida dependía su futuro de la buena o la mala fortuna de éstos.

¹²¹ Interesante el papel de los hijos a la hora de actuar de mediadores entre el padre y la madre, como bien ha señalado Mirón (2010: 60), citando la frase de Demóstenes “por causa de los hijos arreglar las diferencias que entre ellos hayan surgido (D., XXXIX, 23).

¹²² Mirón pone de ejemplo, en la obra de Eurípides, *Alceste* (767-771), que los esclavos de Admeto se lamentan de que, tras la muerte de la señora Alceste, no vayan a tener quién los defiendan de las iras de su amo. Tampoco podemos olvidar el papel que otorga Iscómaco a su joven esposa en el *Económico* de Jenofonte (IX, 14-16).

resolución interna del conflicto familiar (en lo privado), tratando de evitar llegar a los tribunales (esfera pública). Mirón (2010: 60) menciona la existencia de auténticas asambleas familiares en las que están presentes mujeres (en calidad de madres, hijas y esposas) y hombres cuando se trataba un asunto de suma gravedad. Algunas veces, en caso de ausencia o muerte del marido tomaban la iniciativa de la negociación (aunque fuera a través de otro varón).

Su papel como mediadora variaba en función de la mayor o menor autoridad que tuviera en el seno de la familia o incluso en la comunidad. Esta influencia podía sustentarse en la moral, o en la religión, o quizás en los lazos afectivos que había desarrollado con los familiares con poder (Mirón, 2010: 60-63). Una de las claves de la mediación es el arbitraje (*diallagé*) en el que un tercero aceptado por las dos partes, imparcial y neutral (pero sin capacidad de decisión) intervenía en una disputa entre dos o más partes para que alcanzaran un acuerdo aceptable para ambos¹²³.

Mirón (2010: 61) plantea como posibilidad de que el intento de escoger la vía “interna” de resolución del conflicto a través de la mediación privada (funcionara o no) podría, en muchos casos, tener a la madre como artífice.

La autoridad de la madre

Dentro de la mentalidad griega, la figura femenina que sin duda era más respetada e influyente para los hombres era la de la madre. Ésta poseía sin duda cierta autoridad moral en el seno familiar, sobre todo en relación con sus hijos, actuando muchas veces como intercesora entre éstos y su padre (Mirón, 2010: 63).

En *Las asambleístas*, Praxágora defiende la idea de que se le dé el gobierno de la ciudad a las mujeres porque, en su calidad de madres, “desearán mantener a los soldados sanos y salvos ya que ¿quién les enviará víveres con mayor rapidez que la que los parió?” (vv. 230- 240)¹²⁴.

También vemos en Demóstenes cómo el orador no duda en presentar como una prueba más de que dice la verdad el que su madre estuviera dispuesta a jurar en su favor:

¹²³ No obstante, Mirón advierte que la mediación de las mujeres generalmente no era neutral y algunas veces tampoco imparcial, pues solían estar implicadas en el conflicto e incluso ser uno de los elementos, sobre todo si se trataba de conflictos familiares que las afectaban directamente (Mirón, 2010: 60).

¹²⁴ Traducción de Luis Gil Fernández, editorial Gredos.

«Además, mi madre, ofreciéndose por su cuenta, quería prestar el juramento por mi vida y la de mi hermana, que somos sus únicos hijos, por quienes pasó en viudez la vida, de que mi padre en trance de muerte había manumitido al hombre citado, y de que éste era considerado libre entre nosotros; y nadie de vosotros piense que ella estaría dispuesta jamás a jurar por nuestra vida esos hechos si no supiera claramente que juraba con verdad¹²⁵» (Demóstenes, XXIX C. *Áfobo*, 25).

Por último, en su calidad de suegra estaba la “madre del esposo”. Es un tema interesante con mucho potencial, ya que la madre del marido solía pasar a vivir a la casa de su hijo al enviudar a una edad en la que era imposible volver a casarse. La suegra podría en muchos casos dirigir, controlar y vigilar a la joven esposa de su hijo. No en vano en Lisias (I, 6 y ss.) mientras la madre de Eufileto vivió, todo marchó bien en su casa, pero con la muerte de ésta todo se trastocó, tanto porque su joven mujer se quedó sin vigilancia constante como porque en el entierro de su suegra fue donde conoció a Eratóstenes, el seductor (Molinos Tejada, 2005: 72).

4. LAS MUJERES COMO GARANTES DE LA TRADICIÓN

Un patrón que parece repetirse en la literatura griega es que ciertos personajes femeninos, por el bien común y en defensa de la tradición, llevan a cabo una serie de acciones que repercuten directamente en el ámbito público. Es el caso de la *Antígona* de Sófocles, de Praxágora, protagonista de *Las asambleístas* de Aristófanes, y de la heroína Aretáfila narrada por Plutarco. Las tres tienen en común que ante una situación de crisis salen a la esfera cívica de lo “visible” temporalmente, a fin de defender los valores tradicionales de los que ellas se sienten responsables de cumplir y proteger.

He creído adecuado introducir esta idea de las mujeres griegas como garantes morales de la tradición al final de este capítulo y no en otro por dos motivos.

En primer lugar, lo que voy a plantear tiene que ver más con la ficción que con la vida cotidiana. Si bien el caso de Aretáfila pudo ser medianamente histórico, Antígona es un personaje mítico y Praxágora es inventado. En segundo lugar, en el caso de que nos planteásemos que estos hechos ficticios pudieron ser reflejo de sucesos que

¹²⁵ Traducción de José Manuel Colubi Falcó, editorial Gredos.

realmente pudieron pasar, no considero que las acciones de estas mujeres fueran consideradas una “intrusión”, pues la defensa de la tradición (la celebración de rituales domésticos y cívicos, de vida y de muerte, etc. que hemos visto) entraba dentro de sus competencias más directas.

El deber funerario de Antígona

Cuando Creonte, el nuevo tirano, impide mediante un decreto que nadie entierre a uno de los dos hermanos caídos en lucha fratricida por el poder de Tebas, Polinices, Antígona se rebela. El argumento que ella esgrime ante su tío es que su deber tradicional es preparar el cuerpo del familiar difunto y llevar a cabo los ritos funerarios.

Antígona apela a las “costumbres no escritas” (*ágrapta nómina*) de los dioses por encima de las leyes más recientes. Lefkowitz (1983: 52) indica que lo que la joven cuestiona no es el derecho de Creonte a ejercer su poder sino su inteligencia y juicio (vv. 466-470) al tratar de impedir que ella lleve a cabo los ritos funerarios que, como mujer del *oïkos*, familiar tiene el deber de hacer¹²⁶.

Todos los personajes dan la razón a Antígona: el primo y prometido de la heroína, Hemón, hijo a su vez de Creonte, la comunidad cívica¹²⁷ en su conjunto, su propia hermana Ismene...

Sin embargo, Ismene, aun estando de acuerdo con su hermana, considera que deben acatar las leyes y no ayuda a Antígona en su cruzada. La ironía que subyace es que, aún teniendo la razón, la agresividad con la que Antígona defiende su causa y el uso de la palabra, una oratoria casi “masculina”¹²⁸ parece que termina quitándole legitimidad. Su hermana Ismene sí se comporta como una mujer, pero al mismo tiempo no hace nada por la causa porque se ve inhabilitada para participar¹²⁹. Haciendo un

¹²⁶ Como todavía no había contraído matrimonio Antígona seguía perteneciendo al *oïkos* de sus padres y por ende, al de sus hermanos muertos. Ya hemos visto la importancia suma que tenían estos ritos, pero además, la creencia en los siglos V y IV a.C. (época de Sófocles) era de creencia común que los familiares se volvían a reunir al morir (Lefkowitz, 1983: 51).

¹²⁷ De acuerdo con las leyes de Atenas, Creonte era el tutor de Antígona, puesto que era el pariente varón vivo más cercano. Siendo el rey, el castigo que le impuso a Antígona era un acto tan público como privado. Al ser también el pariente varón más cercano de sus sobrinos muertos, el responsable de los entierros era él y no tanto Antígona. La cuestión es que Creonte puso por encima de sus obligaciones personales lo que él considero que era el interés del Estado (Pomeroy, 1987: 122).

¹²⁸ Con todas las connotaciones, principalmente negativas, que ya hemos visto en el primer capítulo.

¹²⁹ Esta obra se debatió en común en la clase del máster de la asignatura “Constitucionalismo y práctica política en la ciudad antigua” de Laura Sancho y Francisco Pina.

esfuerzo por entrar en la mentalidad griega, es posible que la manera “correcta” de actuar de Antígona hubiera sido usar su influencia en Hemón para que éste actuara en su favor, lo que él acaba haciendo al final de la obra cuando ya es demasiado tarde porque el orgullo herido de Creonte (así como el temor de mostrar debilidad reconociendo el exceso y desmesura de su disposición legislativa) anula cualquier tentativa de conciliación, lo que fundamenta el final trágico de la obra.

En cualquier caso, aunque las “maneras”¹³⁰ de Antígona posiblemente no eran las más adecuadas a los ojos de los griegos, ellos sí verían su causa perfectamente justificada.

“Como antaño”

Aristófanes usa el absurdo en su obra la *Asamblea de las mujeres* para poner de manifiesto la decadencia de Atenas. Este absurdo se manifiesta nada más empezar con la propuesta de Praxágora: para solucionar los problemas de Atenas había que darle el poder a las garantes de la tradición, las mujeres... lo que suponía una subversión total de la tradición misma, como ya hemos visto en el anterior capítulo.

Las razones que esgrime Praxágora para darle el poder a las mujeres (vv. 203-240) giran en torno a que ellas son garantes de la tradición y no innovan: las “maneras de las mujeres son mejores que las de los hombres” porque, además de ser buenas gobernantes y tesoreras del hogar, no innovan sino que hacen las cosas “como antaño”. La falta de innovación hace a las mujeres las guardianas ideales de la costumbre. La enumeración de Praxágora se subraya al repetir el sintagma *hôsper kai prò tou* (“como antaño”, vv. 220-230) junto con pequeñas pinceladas sobre la vida cotidiana:

«PRAXÁGORA: Primero lavan los copos de lana con agua caliente a la antigua usanza todas ellas sin excepción, y no las verás probar una forma nueva de hacerlo. En cambio, la ciudad de Atenas, si tenía algo bien establecido, no lo mantiene, sino que se afana en buscar alguna novedad. Ellas fríen sentadas como antaño, llevan fardos en la cabeza como antaño, celebran las Tesmoforias como antaño, hornean las tortas como antaño, machacan a sus maridos como antaño, tienen amantes dentro de casa como antaño, se compran a escondidas golosinas para ellas como

¹³⁰ Quizás podamos relacionar la “agresividad” del talante de Antígona con la observación de María Dolores Mirón (2010:56), quien ha señalado que la exclusión de las mujeres del poder conllevaba asimismo la exclusión de una de las prerrogativas exclusivas del poder: el uso legítimo de la violencia, lo que se traduce en que toda mujer, por el mero hecho de serlo, estaba automáticamente deslegitimada para ejercer la violencia.

antaño, disfrutaban jodiendo como antaño. Así que, señores, entreguémosles la ciudad sin discusiones (...)» (Aristófanes, *Las asambleístas*, vv. 220-230)¹³¹.

Aretáfila, la conspiradora buena

Según Plutarco (*Virtudes de mujeres*, 19), en el siglo I a.C. Aretáfila de Cirene libró a la ciudad de Nicócrates del tirano gracias a sus conspiraciones familiares¹³². Este caso me interesa especialmente por su carácter histórico, y porque parece que justifica que una mujer actúe por la noble causa del bien de su ciudad adentrándose en el espacio público y recurriendo a métodos violentos (Mirón, 2010: 74). Es posible que esta justificación del comportamiento de Aretáfila se deba a la renuncia explícita que hizo de participar en el gobierno de la ciudad cuando sus conciudadanos de Cirene se lo ofrecieron: cuando vio que la ciudad estaba liberada y su deber ya había sido cumplido, Aretáfila se retiró a los aposentos de las mujeres y pasó el resto de su vida en compañía de sus amigos y parientes. “Una vez recuperado el orden cívico”, dice Mercedes Mirón (2010: 74) “la mujer debe regresar al orden de género (...). Sólo así se concibe, en el mundo griego antiguo, que pueda haber verdaderamente paz”, es decir, que el estado de excepción previo haya sido subsanado. Las mujeres, incluso estando en disposición de comportarse como hombres, debían hacerlo solamente en caso de necesidad y volver acto seguido a sus tareas habituales (Cantarella, 1991: 98).

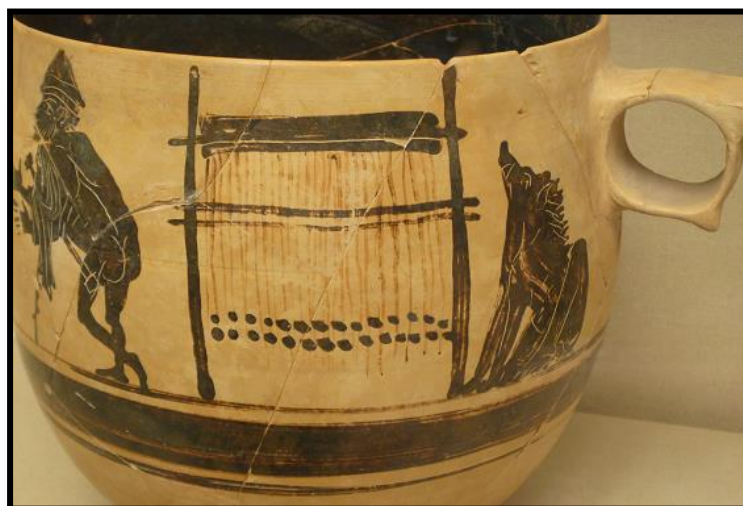


Fig. 7 El telar de Circe

¹³¹ Traducción de Luis Gil Fernández, editorial Gredos.

¹³² Intentó envenenar al tirano y fue torturada al ser descubierta. Logró su objetivo de matarlo al casar a su hija con el hermano del tirano e influir sobre él para que lo asesinara.

III. EL OÏKOS EXPANDIDO

1. EXPLICACIÓN DEL CONCEPTO

El *oïkos* no era una unidad aislada dentro de la *polis*. Ya hemos visto que en Atenas no existía una neta separación entre lo público y lo privado: los matrimonios, los nacimientos, los funerales... muchos aspectos de la vida privada eran asunto de la comunidad¹³³, hasta el punto de que un simple adulterio podía perjudicar gravemente a la *polis*. En este caso, el castigo para un ciudadano adúltero¹³⁴ suponía la pérdida de sus privilegios (e incluso en algunos casos, la vida) y para la adúltera la prohibición de participar en festivales religiosos por temor a que los “mancillara”¹³⁵.

No se concebía un *oïkos* encerrado en sí mismo. Los hombres se movían sin dificultad de una casa a otra e invitaban a sus amigos a celebrar *sympósia*, pero también las mujeres invitaban a sus amigas a casa¹³⁶ o acudían en ayuda de aquella que se hubiera puesto de parto¹³⁷, y no dudaban en prestarse objetos entre vecinas¹³⁸. Esto sólo podía ser posible si se entendiera que visitar el gineceo de sus amigas o vecinas no implicaba “abandonar” el espacio privado, incluso aunque la mujer tuviera que salir a la calle para moverse de un *oïkos* a otro.

Ésta ha sido la razón principal que me ha impulsado a llamar “*oïkos* expandido” al espacio que, sin ser estrictamente parte del *oïkos*, puede entenderse como una prolongación del mismo¹³⁹. Dentro de esta concepción se incluiría el *ergastérion*, la

¹³³ Ver apartado 2 del capítulo II.

¹³⁴ Entiéndase “adulterio” masculino cuando un ciudadano mantenía relaciones sexuales con la mujer de otro ciudadano. Las relaciones extramatrimoniales de los hombres griegos no estaba mal vistas y entraban dentro de lo habitual.

¹³⁵ Ver apartado 3, capítulo II.

¹³⁶ Encontramos una mención a esta costumbre en Ar. *Ecc.*, vv. 348-349, donde un vecino de Blépiro (marido de la protagonista) le pregunta si Praxágora no está en casa porque “¿Acaso la habrá invitado a comer alguna de sus amigas” (trad. Luis Gil Fernández, en Gredos).

¹³⁷ Ver apartado 2, capítulo II.

¹³⁸ En Ar. *Ecc.*, vv. 449-450: “Luego dijo que [las mujeres] se prestan entre sí vestidos, joyas, dinero, copas, a solas sin testigos y que se devuelven todo y no se quedan con nada, como hacemos la mayor parte de nosotros” (trad. de Luis Gil Fernández). Por supuesto, cabe la posibilidad de que utilizaran esclavos o esclavas para ir a recoger y devolver lo prestado.

¹³⁹ En el caso de la vida social de las mujeres con otras mujeres, en el apartado 4 del capítulo I hago referencia a la segregación sexual en las relaciones sociales en el mundo griego y matizo la concepción de “enclaustramiento” de las mujeres en Atenas.

casa-taller, donde las mujeres del hogar participaban activamente en el negocio de la familia (sobre todo en el caso de los *oïkoi* más modestos).

Utilizando el término “*oïkos* expandido” podemos observar que ciertos trabajos semiprofesionales¹⁴⁰ exclusivamente femeninos (nodriza, comadrona, curandera¹⁴¹) se movían de un *oïkos* a otro, manteniendo el “aura privada” de la actividad femenina.

También he considerado la Casa de la Fuente ateniense parte de la prolongación del *oïkos* por la asociación que originalmente tenían las fuentes con la presencia femenina. Aunque las mujeres de familias acomodadas fueron sustituidas por sus esclavas en la labor de lavar la ropa o ir a por agua a la fuente, este espacio público (situado en la misma ágora en el caso ateniense) siguió manteniéndose como lugar de encuentro y sociabilización femenina. Mientras las vendedoras en el ágora llevaban a cabo una actividad “intrusa” (pues en origen la venta era una actividad exclusivamente masculina)¹⁴², no creo que la presencia de las mujeres en la Casa de la Fuente se considerase “fuera de lugar” desde el punto de vista griego.

A través de la idea de que había lugares que sin ser estrictamente parte del *oïkos* podían considerarse una prolongación natural del mismo, quiero añadir una nueva perspectiva que ayude a matizar la visión de las mujeres en Atenas encerradas e inmóviles dentro de su gineceo. Por otro lado, podemos entender la participación natural (y requerida) de las mujeres de la casa en el negocio familiar, muchas veces inseparable física y espacialmente del propio hogar.

¹⁴⁰ Es difícil entrar a considerar en el mundo griego qué trabajos realizados por mujeres eran o no “profesionales”. Como señala Pieter Herfst (1979: 18), no es posible trazar una línea neta de demarcación entre los oficios propiamente dichos de las mujeres y el trabajo que deviene de las necesidades del hogar, pues ambos estarían estrechamente unidos. Por este motivo me he centrado más en el “espacio” donde se llevan a cabo las actividades femeninas y en la relación de ese lugar con el *oïkos*.

¹⁴¹ Mujeres especializadas en curar dolencias menores, sobre todo a otras mujeres (obstetricia, dolencias de carácter ginecológico, etc.)

¹⁴² Ver capítulo IV, apartados 3 y 4.

2. LA DEGRADACIÓN DEL TRABAJO: MENTALIDAD GRIEGA

«...pues los llamados oficios manuales están desacreditados y, lógicamente, tienen muy mala fama en nuestras ciudades, ya que dañan el cuerpo de los trabajadores y oficiales, obligándoles a permanecer sentados y a pasar todo el día a la sombra, y alguno de ellos incluso a estar siempre junto al fuego. Y al afeminarse, los cuerpos, se debilitan también los espíritus. Los oficios llamados manuales, sobre todo, no dejan tiempo libre para ocuparse de los amigos y de la ciudad, de modo que tales obreros tienen mala fama en el trato con sus amigos y como defensores de su patria. Incluso en algunas ciudades, especialmente en las que tienen fama de belicosas, no se permite a ningún ciudadano ejercer oficios manuales» (Jenofonte, *Económico*, IV, 2-4)¹⁴³.

Mientras que en la actualidad otorgamos un importante valor moral al trabajo y al esfuerzo, fruto de dos milenios de cristianismo y de dos siglos de movimiento obrero, en la Antigüedad se percibía de otra manera. El trabajo para los griegos constituía una degradación. Por este motivo, las actividades manuales eran ejercidas mayoritariamente por esclavos o por hombres libres de baja condición (Mossé, 1966: 44-45).

El trabajo manual en sí no era degradante. La figura del artista que trabajaba con sus manos, artesanos con un talento que parecía inspirado por los dioses, eran honrados y admirados (Mossé, 1966: 47). El factor que muchas veces propiciaba ese prejuicio contra estos trabajos era la dependencia. Para el griego libre, depender de otro en la subsistencia cotidiana era una servidumbre intolerable porque vender la fuerza de trabajo en cierta manera equivalía a vender el cuerpo. Mientras el hombre libre que trabaja para sí mismo recibe directamente del cliente el fruto de su trabajo, el artesano-obrero, el asalariado o *thêts*, vende su fuerza de trabajo y recibe un pago del hombre que le ha contratado y del que depende (Mossé, 1966: 47).

Otro motivo de desprecio que suscitaba el trabajo manual (sobre todo el artesanal) tenía que ver con la idea del sedentarismo. Mientras que el trabajo del agricultor lo predisponía a estar al aire libre y ejercitar su cuerpo, el artesano trabajaba sentado y dentro de casa, tal y como expresa Jenofonte en la cita que abre este apartado. El “afeminamiento” del cuerpo del artesano es el resultado de la falta de sol y ejercicio, lo mismo que caracteriza la apariencia femenina. Por este motivo, en *Las asambleístas*

¹⁴³ Traducción de Juan Zaragoza, editorial Gredos.

de Aristófanes, cuando las mujeres se cuelan en la Asamblea de Atenas disfrazadas de hombres, son confundidas inmediatamente con zapateros:

«CREMES: Llegó una inmensa muchedumbre de tíos al Pnyx como jamás había llegado a la vez. Y por cierto al verlos supimos que todos eran zapateros. Se veía a la asamblea llena de gente blanquecina fuera de lo normal. De modo que yo no lo recibí [el trióbolo] y tampoco otros muchos» (Ar. *Ecc.* vv. 385-389).

La falta de ocio y por ende, de vida social, era también una lacra para el trabajo manual. De nuevo, en comparación con el agricultor¹⁴⁴, que entre los trabajos de siembra, siega y cosecha disponía de tiempos espaciados libre de trabajo, el artesano siempre estaba ocupado. Y el aspecto más importante de la falta de tiempo libre es que no tenían tiempo para dedicarse a su labor como ciudadano, como *polítes*.

Por esta razón, algunos investigadores han sostenido que eran los metecos y los esclavos los que principalmente desempeñaban oficios manuales. Sin embargo, sería demasiado simplista creer que éstos acaparaban en Atenas todas las actividades artesanales: un ciudadano en casos de necesidad renunciaba a sus ideales de autarquía y trabajaba en empleos inferiores¹⁴⁵ (Pomeroy, 1987: 88). Tampoco podemos desdeñar la mención de Jenofonte (*Mem.* III. 7. 6), que cuenta cómo la Asamblea ateniense estaba llena hasta los topes de bataneros, zapateros, albañiles, herreros, agricultores¹⁴⁶, comerciantes¹⁴⁷ e intermediarios¹⁴⁸. Habría que plantearse hasta qué punto las menciones a estos oficios harían referencia a la actividad directa de ellos o si también indican la posesión de determinado negocio o taller.

¹⁴⁴ La comparación me parece pertinente porque el agricultor encarnaba el modelo de autarquía ideal ligado a la posesión de tierras. No me parece casual que en *Las asambleístas*, cuando Cremes pone al día a Blépiro, marido de Praxágora, sobre lo ocurrido en la Asamblea de ciudadanos, diga que cuando la tropa de zapateros (las mujeres disfrazadas) comenzaron a alborotar, “los que vienen del campo” les abuchearon (vv. 431-433). Creo que hasta cierto punto muestra una contraposición entre los dedicados al artesanado, mal vistos en el imaginario griego, frente a los campesinos, los trabajadores de la tierra, los defensores de “lo tradicional”.

¹⁴⁵ Harris (2002: 70) considera que de los hombres adultos que habitaban en Atenas (entre esclavos, metecos y ciudadanos), el 50% no se dedicaba al trabajo agrario.

¹⁴⁶ Juan Zaragoza traduce *georgós* como “campesino”, pero yo he preferido mantener el significado directo de “agricultor” que parece enfatizar la pertenencia de la tierra frente al desempeño del trabajo (campesino).

¹⁴⁷ El término específico que utiliza Jenofonte es *émporoi*. Para más información sobre este tipo de comerciante, ver el apartado 2 del capítulo IV.

¹⁴⁸ Jenofonte define al *metaballóménos* (intermediario) como uno “De los que andan traficando por el ágora preocupados de comprar algo barato para venderlo a más precio”, traducción de Juan Zaragoza (ed. Gredos). En el apartado 2 del capítulo IV hago referencia a la figura del intermediario, o minorista, también designado *kápelos*.

La mala consideración hacia el trabajo manual, aunque mayoritaria, no tenía por qué ser la única. Flacelière (1989: 150) cree que Sócrates era más realista respecto al artesanado que otros autores. No sólo le gustaba frecuentar las tiendas y a los artesanos, también afirmaba que había mucho que aprender de ellos. En los *Memorabilia*¹⁴⁹, Sócrates trata de convencer a un ateniense, Aristipo, de que obligue a trabajar al conjunto de mujeres (hermanas, sobrinas, primas) que a causa de la guerra viven refugiadas en su casa (llegando a ser catorce sin contar con la servidumbre), mujeres libres a su cargo, que Aristipo no podía mantener.



Fig. 8 Mujeres tejiendo

El problema que veo en esta interpretación (aparte de que es Jenofonte el que habla a través de Sócrates-personaje, y no es el pensamiento del filósofo) es que se está aludiendo a las mujeres de la familia, no a los hombres. Ya hemos visto en el capítulo I que el trabajo era considerado virtud en las mujeres, pero no en los hombres. Esta impresión se mantiene si comparamos la enumeración de ventajas que da Sócrates de que las mujeres trabajen (se sienten útiles, dejan de ser una carga, todos salen ganando),¹⁵⁰ con la recomendación que da a Eutero que, al quedarse sin tierras, se ha visto obligado a ganarse la vida con las manos: “¿Y cuánto tiempo crees que aguantará tu cuerpo el ganarte la vida a jornal?(...) El caso es que, cuando seas viejo,

¹⁴⁹ X., *Mem.* II, 7 (traducido por Juan Zaragoza, ed. Gredos).

¹⁵⁰ Ídem.

evidentemente seguirás teniendo gastos y nadie estará dispuesto a pagarte un salario por el trabajo de tu cuerpo”¹⁵¹.

Bien es cierto, que la solución que ofrece Sócrates a Eutero es, desde la mentalidad griega que hemos estado analizando, un tanto desconcertante: que no espere y se haga *ya* asalariado de alguien con dinero para que así pueda ahorrar lo suficiente, señalándole que no tiene nada de malo y es más provechoso, por mucho que le critiquen. Parece que Flacelière está en lo cierto cuando asegura que las ideas de Sócrates no debían de ser convencionales, pues parece que a tenor de los tiempos difíciles de guerra, el filósofo se adapta con facilidad en una nueva mentalidad de “lo práctico” en la que el trabajo asalariado se ve con ojos no tan hostiles.

3. PEQUEÑOS ARTESANOS Y GRANDES TALLERES

«(...) sólo con que [el gallo] cante al alba saltan todos del lecho para ir al trabajo, los herreros, los alfareros, los curtidores, los talabarteros, los bañeros, los vendedores de harina, los fabricantes de liras y de escudos, y calzándose se ponen en camino todavía de noche» (Aristófanes, *Las Aves*, vv. 489-492)¹⁵².

El artesanado como grupo social netamente definido apareció relativamente tarde en el mundo griego. Los artesanos de Atenas, sin embargo, conformaron un importante grupo en el siglo V a.C. gracias al desarrollo comercial y marítimo que experimentó Atenas a la cabeza de la Liga Delo-Ática que amplió de modo considerable sus redes comerciales. Mossé (1966: 82, 32) calcula que en la Atenas de estas fechas el número de ceramistas rondaba los cuatrocientos.

Bánausos y ergastérion

El término más utilizado en Atenas para designar genéricamente a los trabajadores manuales y a los obreros de alfarería y metalurgia era *bánausos*. Poseía todas las connotaciones negativas vistas en el apartado anterior, a diferencia de la

¹⁵¹ X., *Mem.* II, 8, 1-6.

¹⁵² Traducción de Luis Gil Fernández, Gredos, 2011.

palabra *demiourgós*, que ensalzaba la faceta creadora del trabajador manual u obrero¹⁵³ (Flacelière, 1989: 152). A través del determinante femenino *hê*, el término *bánausos* también podía designar a la trabajadora u obrera manual.

El lugar donde los artesanos llevaban a cabo su oficio era el *ergastérion*, literalmente “lugar de trabajo”, “donde se fabrican cosas”, “taller”. En muchos casos éste coincidía con el lugar de venta de los productos¹⁵⁴ (D’Ercole, 2013: 68).

El *ergastérion* de los pequeños artesanos solía formar parte de su propia casa, como una habitación contigua a la vivienda (D’Ercole, 2013: 69), por lo que no habría diferenciación física entre la vivienda y el lugar de trabajo, circunstancia que ha sido probada por los textos epigráficos y los vestigios arqueológicos¹⁵⁵. También disponemos de arrendamientos de alquiler¹⁵⁶ de una habitación próxima a un *ergastérion* en el Pireo que reza *tén oïkesin tén prosoûsan autoí* (D’Ercole, 2013: 69).

Distribución espacial en la polis

Teniendo presente la frecuencia con la que se integraba en un único circuito el espacio doméstico (*oïkos*), el taller (*ergastérion*) y el lugar de venta, no es de extrañar que los trabajadores manuales que desempeñaban el mismo oficio tendieran a asentarse en los mismos barrios.

La zona situada al noroeste del ágora, el barrio del *Cerámico*, recibía su nombre de los ceramistas y pintores de vasos¹⁵⁷, pero también era asentamiento de los fabricantes de ollas, fogones, parrillas, bañeras...¹⁵⁸ Mientras que la colina situada al oeste, la llamada *Kolonós Agoraîos*, era famosa por ser el lugar donde se encontraban

¹⁵³ *Demiourgós* también se utilizaba para designar a los “trabajadores públicos”, a los que servían al pueblo: médicos, maestros, heraldos, etc. (Flacelière, 1989: 152).

¹⁵⁴ D’Ercole (2013: 68) se apoya en dos interpretaciones: la primera, en que a la vendedora de pan (*artopólis*) de las *Avispas* 238 de Aristófanes, le roban un molino (*hólmos*) de su propiedad, lo que indica que ella vendía lo que producía. El segundo caso, referido la producción manufacturera de tejido, en las *Ranas* de Aristófanes (1386-1388), cuando se habla de la práctica de vender mojados los paños, D’Ercole considera que esto es un claro indicio de proximidad entre el lugar de fabricación y el de venta. En el capítulo IV aporto más información sobre las estafas de los vendedores y sobre la figura de la “vendedora de pan”.

¹⁵⁵ Es el caso de muchas ciudades griegas de Occidente (*chôra* de Sybaris, y Locres, en Serra di Vaglio y otras ciudades griegas en la Italia meridional (D’Ercole, 2013: nota 104, pág. 69).

¹⁵⁶ *IG II²*, 2496 (cita de D’Ercole, 2013: 69).

¹⁵⁷ El *Cerámico* también era sinónimo de prostitución, y un posible emplazamiento de burdeles (Williams, 1983: 97).

¹⁵⁸ La gran mayoría de los recipientes de almacenaje y cacharros domésticos utilizados en la Grecia antigua eran de barro cocido, como los arriba mencionados (Connolly, 1998: 44).

los herreros y bronceistas trabajando en las fundiciones¹⁵⁹ o en fraguas¹⁶⁰ (Connolly, 1998: 44). También era el mismo emplazamiento al que acudían los hombres sin trabajo¹⁶¹, buscando quien les pudiera contratar por un sólo día o por un período de tiempo más prolongado¹⁶², a gusto del contratante (Flacelière, 1989: 163).

Esclavos de alquiler en los grandes talleres

«(20) (...) Así, si dijera que estuvo parado, él mismo ha presentado una cuenta de gastos, no en alimentos para los esclavos, sino de fabricación: el marfil de la colección de los mangos de los cuchillos, y otros utensilios, cuenta indicadora de que los artesanos trabajan. Todavía más: incluye en la cuenta haberle pagado a Terípides el alquiler de tres esclavos que tenía en mi taller (...) (31) Pues bien, el dueño de más de cincuenta esclavos y empresario de dos talleres, uno de los cuales, el destinado a la fabricación de lechos, consumía fácilmente dos minas mensuales de marfil, y la cuchillería no menos de otro tanto, además del hierro, niegan que haya dejado (32) nada de eso. ¡A tal grado de impudor ha llegado! (...)» (Demóstenes, XXVII C. *Áfobo por la tutela*, I, 20; 31-32).

Los talleres que Demóstenes heredó de su padre (de los cuales su tutor, Áfobo, sacó pingües beneficios) son una buena muestra del tamaño que podían alcanzar estos negocios: con una cincuentena de esclavos se podían poner en funcionamiento dos talleres (el que fabricaba lechos y el que fabricaba cuchillos) e incluso dar alguno en alquiler. Parece que el taller con mayor número de esclavos trabajando fue el del meteco

¹⁵⁹ Allí se fundían los metales blandos como el oro, la plata, el cobre o el estaño. Se han descubierto en esta colina nueve fundiciones agrupadas alrededor del templo de Hefesto (dios del fuego y patrón de los trabajadores de metalurgia), y en toda la zona se cree que debía de haber otras diez o más (Connolly, 1998: 44).

¹⁶⁰ Los griegos, al igual que los romanos, carecían de hornos lo suficientemente potentes como para fundir el hierro. Por esta razón los objetos de este metal no se colaban sino que se forjaban: se calentaba el mineral al rojo vivo y se golpeaba repetidamente con martillos hasta eliminar las impurezas y darle forma (Connolly, 1998: 44).

¹⁶¹ La única ayuda que el Estado aportaba a veces a los proletarios era reducir el paro mediante grandes obras públicas (esta es la razón que da Plutarco en *Pericles* 12, del embellecimiento de la Acrópolis) (Flacelière, 1989: 163). No podemos olvidar que muchos de estos parados pertenecían al gran conjunto de ciudadanos de bajo nivel adquisitivo, los *thêtes*; al contrario que en Esparta, en Atenas la propiedad no era requisito imprescindible para ser ciudadano, sino que la legitimidad descansaba en el carácter ciudadano de sus padres (Sancho, 2011: 183).

¹⁶² Los contratos anuales de trabajo se renovaban normalmente el día 26 del mes de Antesterion, en febrero (Flacelière, 1989: 163).

Céfalo, el padre de Lisias que era meteco, con ciento veinte esclavos. Un ateniense rico tendría por lo general unos cincuenta esclavos, como Demóstenes (Flacelière, 1989: 71-72), pero un ateniense medio probablemente no tendría más que uno o dos, y los *thêtes*, la gran mayoría, ninguno.

El alquiler de esclavos beneficiaba tanto a los grandes propietarios de talleres como a los pequeños. A veces el propietario de un taller modesto podía verse en la circunstancia de necesitar temporalmente más mano de obra; comprar nuevos esclavos y mantenerlos suponía un coste que pocos podían permitirse; pero sí podían seguramente contratar de forma eventual asalariados o alquilar esclavos al propietario de un gran taller (ciudadano potentado o meteco rico) que podía permitirse prescindir de ellos por un tiempo a cambio de una restitución económica (Flacelière, 1989: 70). Tanto los asalariados libres como los esclavos alquilados trabajaban juntos en el taller sin diferenciación del vestuario¹⁶³. La mayor diferencia era, por descontado, el resultado de su trabajo, pues el esclavo debía dar todo (o una buena parte) de su salario¹⁶⁴ a su amo (Mossé, 1966: 94).

Los esclavos con mayor especialización profesional hacían ganar más a sus dueños en el desarrollo de sus actividades, por este motivo estaban más cotizados (Chueca Ramón, 2000: 156). Lo mismo sucedía con las esclavas, por las que se podían llegar a pagar grandes sumas¹⁶⁵.

Aunque no disponemos de ningún ejemplo concreto de talleres femeninos en los alegatos de los oradores, Mossé (1983: 85) considera que el pasaje antes mencionado de los *Memorabilia* (II, 7, 6) de Jenofonte prueba su existencia: “¡Por Zeus!, es que ellos

¹⁶³ Otro motivo más de la desacreditación del trabajo manual asalariado: prácticamente era un trabajo propio de esclavos.

¹⁶⁴ A finales del siglo V, el salario normal de un obrero especializado que trabajaba en la Acrópolis era una dracma diario, lo mismo que un arconte. Una dracma diaria era una generosísima paga (Chueca Ramón, 2000: 156-157).

¹⁶⁵ Dos mujeres, del siglo V a.C., una de origen tracio (Areté) y otra macedonio (Políxena) fueron vendidas en pública subasta por el Estado tras ser confiscadas a su dueño junto con otros compañeros de servidumbre. A través de los textos conocidos como *Estelas Áticas*, Chueca Ramón (2000: 256) ha investigado la causa del altísimo precio que pagaron por ellas, 361 dracmas por Arété y 310 por Políxena, cantidades que superan con mucho la media de los precios de los demás esclavos (160 dracmas). El esclavo inmediatamente inferior a Arété en precio es un orfebre cario llamado Potenio, tasado en 360. La razón del precio de Potenio se justifica por su especialización profesional, ya que los esclavos especializados solían reportar grandes ganancias, por lo que parece que Arété y Políxena pudieron ser a su vez esclavas especializadas profesionalmente en alguna actividad (¿tejido, quizás?). La alternativa es que se tratasen de esclavas cortesanas.

disponen de hombres bárbaros¹⁶⁶ que han comprado para obligarles a trabajar en lo que venga bien, mientras que yo tengo gente libre y parientes”¹⁶⁷. Para Mossé, la respuesta de Aristipo implícitamente reconocería el empleo de esclavas en talleres de tejidos en el siglo IV a.C., quizás en los talleres de los sastres Démeas y Menón que Sócrates menciona previamente. Herfst (1979: 87) considera que no hay suficientes pruebas que indiquen la participación de esclavas en los talleres y que más bien se trataría de “trabajo puramente doméstico”. Es fácil que su trabajo en el tejido fuera más tarde vendido en el ágora, pero eso no lo convertía en un “taller”. Por otro lado, ya hemos visto que desde los últimos años (D’Ercole, 2013) se tiende a ver al taller y a la casa como lugares íntimamente ligados mental y espacialmente: si bien es posible que la segregación sexual hiciera poco probable la presencia femenina en los grandes talleres junto a los hombres, nada impide, desde mi punto de vista, que se hiciera uso de ellas como mano de obra en un espacio separado (el gineceo de la casa).

Como hemos visto, había talleres de bañeras, de lechos, de cerámicas y de cuchillas, pero también de calderos, de escudos y espadas, de muebles, de todo tipo de tejidos, incluso de oboes como era el caso del taller que dirigía el padre de Isócrates (Flacelière, 1989: 151).

El gran número de esclavos en estos grandes talleres podría hacernos pensar en un tipo de trabajo encadenado, donde cada esclavo realizara una fase de la fabricación del producto final, lo que se conoce como “especialización vertical”. Nada más lejos de la realidad. Harris (2002: 70-72) señala que la especialización era más horizontal, extensiva, donde cada trabajador artesano realizaba él mismo todas las fases para fabricar el objeto¹⁶⁸.

La asistencia familiar de los pequeños artesanos

En el caso de los pequeños artesanos, la mano de obra que les ayudaba a elaborar los productos salía, previsiblemente, del propio *oîkos*. Era frecuente entre los artesanos que el hijo aprendiera de su padre los procedimientos y secretos del oficio o

¹⁶⁶ En el original el término es *bárbarous anthrôpous*, por lo que podemos entender que se refiere tanto a hombres como a mujeres esclavas (cf. Nota 46).

¹⁶⁷ Traducción de Juan Zaragoza, editorial Gredos.

¹⁶⁸ Esto explicaría por qué la vasta mayoría de las ocupaciones conocidas reciben el nombre del producto fabricado (cuchillero, zapatero, espadero, bañero) y no el de la fase del proceso de crearlo. La única excepción la encontraríamos en la construcción pública, donde las personas se denominaban según la fase de construcción (el que cuece ladrillos, el aserrador, el albañil, el pintor...) (Harris, 2002: 71).

entrara como aprendiz en el taller de otro artesano, lo que daba lugar a un contrato. Para estimular a los aprendices muchas veces se les hacía competir entre ellos en concursos (Flacelière, 1989: 163).

Los esclavos y las esclavas también participaban en el negocio familiar, así como las propias mujeres de los artesanos, que solían realizar tareas de apoyo a su marido. Es el caso de la doradora (*chrysótria*), la mujer del fabricante de cascos que le ayudaba a ornamentarlos ¹⁶⁹ (McClees, 1924: 30-32). En la mayoría de los casos estas mujeres eran metecas y algunas, en opinión de Flacelière, debieron de haber sido auténticas “mujeres de negocios” (Flacelière, 1989: 93), un tema que podría ser retomado en un futuro con un estudio en más profundidad¹⁷⁰.

4. TRABAJOS “DE MUJERES”

Hemos visto que los trabajos que desempeñaban las mujeres en la manufactura solían ser un apoyo para el negocio familiar y se desarrollaban con frecuencia en la casa, lugar de trabajo del artesano. En el último apartado de este capítulo, mi intención es explorar la serie de trabajos relacionados casi exclusivamente con el ámbito femenino. Veremos que salvo ir a buscar agua a la fuente, el resto de trabajos “de mujeres” se llevaban a cabo en el interior de otros *oikoi*, como una prolongación del suyo.

La Casa de la Fuente

A finales del siglo VI a.C., en la época de los Pisistrátidas, la Atenas urbana se dotó de fuentes para el suministro hidráulico, lo que facilitó el trabajo de las mujeres ya que la recogida y el transporte de agua eran ocupaciones típicamente femeninas (Pomeroy: 1987: 90). Una de sus fuentes más célebres fue la Fuente de los Nueve Caños (*Enneácrownos*), también denominada la *Casa de la Fuente*, construida en torno al 530 a.C. al sudeste del ágora (Connolly, 1998: 15).

¹⁶⁹ III, iii, 69 (cita extraída de McClees, 1920: 33). *Chrysotés* y *chrysótria* aparecen en *IG II*² 1495.11-19; 1635.36-7; *IG III*(3) 69.4 (citas de Harris, 2002: 88-97).

¹⁷⁰ Cf. Edward Cohen, *Athenian Nation* (2000).



Fig. 9 Mujeres conversando en la fuente

La identidad de las mujeres que irían a sacar agua en época clásica es bastante controvertida. Williams (1983: 103) se plantea su identidad a través de la interpretación de escenas en la Casa de la Fuente en la cerámica ática, y llega a la conclusión de que las mujeres respetables, que no salían mucho de casa, sólo irían a la fuente en ocasiones religiosas muy señaladas (como los *Hydrophória* durante las Antesterias o para recoger agua lustral de la fuente de Calirroe)¹⁷¹. Ir a por agua suponía un intercambio social con otras mujeres pero también exponerse a las miradas y los flirteos de los hombres, por lo que Pomeroy (1987: 90) cree que esta tarea sería normalmente encomendada a las esclavas, lo que explicaría los casos en los que aparecen en los vasos con nombres extranjeros¹⁷² (fig. 9).

¹⁷¹ En muchas de las imágenes de hidrias la Casa de la Fuente aparece decorada con ramas, guirnaldas etcétera, indicando que, probablemente, la ocasión era de un festival donde el agua desempeñaba un importante papel (Williams, 1983: 102). En los apartados 1 y 2 del capítulo II se analiza la importancia del agua en los rituales de vida y muerte y en los festivales religiosos.

¹⁷² Los nombres que ocasionalmente otorgaban los pintores de vasos a las mujeres que aparecen en estas escenas son de esclavas, unos particularmente parecen de heteras (como Rhodopis, nombre egipcio de una famosa hetaira del siglo VI que llegó a la ciudad como esclava), Iope (una palabra lidia con el posible significado de “ven aquí”) y otros nombres como “Pequeña Nariz Respingona” y “Complaciente” (Williams, 1983: 105).

Otras mujeres se dedicarían semiprofesionalmente a la tarea de lavandera. McClees (1924: 16; 31) encontró una serie de dedicatorias votivas en la Acrópolis, muy tempranas, entre las que se encuentra una de una lavandera llamada Smikythe (que aportaba un diezmo), y otra de dos mujeres miembros de una sociedad de lavanderas que se ofrecían a unas divinidades que veneraban en Ilissos, donde habían trabajado. En el listado de profesiones que realiza Harris (2002: 88-97), hace constar diversos términos relacionados con la que “limpia la ropa” refiriéndose posiblemente a las lavanderas¹⁷³.



Fig.10 Mujeres en la Casa de la Fuente

Comadronas y curanderas

En el apartado 1 del anterior capítulo hemos mencionado que en el parto, la comadrona solía ser una mujer mayor con experiencia, una familiar o amiga, a veces una esclava, que recibía el nombre de *maîa* (Harris, 2002: 88-97), término con connotaciones maternas asociadas a mujeres mayores, sabias, porque muchas de ellas tenían conocimientos médicos¹⁷⁴. Podían actuar como curanderas para los hombres, pero sus principales clientes eran otras mujeres, que por pudor preferían su presencia a la de los médicos varones (sobre todo, en los casos en los que se le había manifestado alguna enfermedad íntima) (Flacelière, 1989: 179).

Herfst (1979: 52-57) considera que con frecuencia los griegos acudían a “mujeres sabias” o curanderas para las pequeñas dolencias y a los médicos sólo en los casos más complicados, siendo la diferencia de precios la posible razón principal.

¹⁷³ Harris reúne los términos de *plýntes/pluneýs/plýntria*, derivados de *plýno*, limpiar, y los relaciona con “limpieza de ropa” en Aristófanes, *Pluto*, 166, 514.

¹⁷⁴ Principalmente remedios caseros aderezados con prácticas mágicas (Flacelière, 1989:179). Podríamos ponerla en relación con la *charitópolis* la vendedora de hechizos o talismanes... (eso si no se trata de un eufemismo de la vendedora de favores sexuales), que aparece mencionada en el listado de Harris (2002).

En el siglo IV a.C. algunas mujeres empezaron a recibir una educación similar a los varones, lo que explica el caso de la estela de Fanóstrate, donde se la nombra como “*maîa kai iatrós*”, es decir, “curandera y médico”, lo que indica que tenía formación profesional y constituiría el primer caso de una mujer-médico en Atenas¹⁷⁵ (Molinos Tejada, 2005: 77). Otro caso de época helenística es el de Mousa hija de Agathokles, otra estela funeraria de otra mujer-médico de Bizancio (del siglo II o I a.C.)¹⁷⁶. Mousa es denominada con el femenino de *iatrós*, *iatríne*, “médica”, a diferencia del caso anterior. Madalina Dana (2011: 423) cree que el uso del patronímico indica que era soltera (o el nombre del marido estaría inscrito al lado del patronímico) y que procedía de un linaje de médicos locales muy conocido. Normalmente el padre que ejercía la medicina enseñaba el oficio a su hijo; en este caso, a su hija. A Mousa le habría sido imposible ejercer en Bizancio sin la aceptación de los otros médicos varones, por la filiación directa con su padre.



Fig. 11 Médico-cirujano tratando del brazo a un paciente

Nodrizas

La nodriza era una figura muy bien considerada en el mundo griego de época clásica y arcaica. Al cuidar, alimentar y proteger a los niños, las labores de la nodriza se asociaban fácilmente a los de “una segunda madre” con todas sus connotaciones positivas¹⁷⁷ (Herfst, 1979: 110).

La nodriza, tenía dos acepciones: “ama de leche”, muchachas jóvenes que amamantaban al bebé de la familia para la que trabajaban, y “ama seca”, la mujer

¹⁷⁵ CEG 2, 569 (cita extraída de Molinos Tejada, 2005: nota 32 del pie de página 77).

¹⁷⁶ En E. Pfuhl, H. Möbius, *Die ostgriechischen Grabeliefs*, I, Mayence, 1977, n° 467, pl. 77 (cita extraída de Dana, 2011: 42-44).

¹⁷⁷ El respeto por la figura de la madre aparece en el apartado 3 del capítulo II.

madura que al haber dejado atrás el “furor sexual” de la juventud tenía la sabiduría necesaria para la crianza del niño o la niña a su cargo, muchas veces aconsejándoles siendo ya adultos¹⁷⁸ (Molinos Tejada, 2005: 63). El término original griego para nodriza era *tithéne* y no *tróphos*, porque el segundo estaba reservado en la literatura para las ilustres nodrizas de los dioses, pero *tróphos* acabó siendo una palabra habitual fuera del ambiente ático¹⁷⁹ (Molinos Tejada, 2005: 63).

En general las nodrizas solían ser de origen esclavo, si bien numerosos alegatos del siglo IV a.C. muestran a numerosas mujeres de clases populares que para aumentar los recursos familiares, se hacen nodrizas por un escaso salario¹⁸⁰ (Mossé, 1983: 64), lo que quizás explicaría la “caricaturización” que sufrió la figura de nodriza como personaje de la tragedia del siglo V a.C. a la comedia nueva del siglo IV a.C.¹⁸¹.



Fig. 12 Madre sentada frente a la nodriza y su bebé

¹⁷⁸ En Plutarco, *Alcíades* 1, se habla de nodrizas lacedemonias para endurecer a los niños (Herfst, 1979: 57-63).

¹⁷⁹ Para Harris (2002: 88-97), la diferencia entre los términos *tithéne* y *tróphos* estarían más bien relacionados con su condición de nodriza “que amamanta” (*tithé*) de nodriza “seca” (*tróphos*).

¹⁸⁰ D. LVII, C. *Eubúlides*, 35; 45 (cita extraída de Mossé, 1983: 64).

¹⁸¹ A diferencia de la nodriza homérica y de la tragedia, la de la comedia nueva parece que sufre una “deformación” de sus rasgos típicamente positivos hasta convertirse en los contrarios. Pierde la prudencia y su capacidad como consejera y se convierte en una parlanchina entrometida cuya locuacidad sin freno podía ser un auténtico peligro (Molinos Tejada, 2005: 75).

IV. INTRUSIONES COTIDIANAS: LAS VENDEDORAS EN EL ÁGORA Y OTROS MALES NECESARIOS

1. EL ÁGORA ATENIENSE

«Todos los que tienen algo que vender, esclavos con telas que acaban de fabricar, artesanos del Cerámico, de Melite, de Escambónidas, campesinos que han salido de su pueblo antes del amanecer, megarenses que llevan delante de ellos a sus cerdos y pescadores del lago Copais, se cruzan en todas direcciones. A través de las avenidas arboladas llegan a los barrios asignados a las distintas mercancías y en ellos hay divisiones móviles... » (Fragmento de G. Glotz)¹⁸².

La descripción de Gustave Glotz nos sirve para adentrarnos literariamente en lo que podía ser el ambiente en el ágora ateniense del siglo V a.C.

La plaza pública de la polis era el centro de sociabilización masculina más importante en el mundo griego. En la Atenas de época clásica era el lugar donde se encontraba el Buleuterion, edificio donde se reunía el Consejo de la Bulé¹⁸³, y donde los atenienses debatían sobre política a la sombra de los plataneros que Cimón había plantado tras la retirada persa¹⁸⁴. Al mismo tiempo, era el punto de encuentro público con los amigos y el lugar donde se emplazaba el mercado en el que se realizaban las compras diarias (Connolly, 1998: 22).

Es interesante cómo, en cierta manera, el ágora como centro político no se desliga ni siquiera terminológicamente del ágora-mercado. La palabra *ágora* puede referirse tanto a la plaza pública donde se debate de política como al espacio donde se compra y vende. Vemos que estos dos aspectos del mismo sustantivo se aplican indistintamente en las palabras derivadas: *ágora* hace de raíz del adjetivo *agoronomikós* (que hace referencia al “tráfico del mercado”) y aparece en el verbo *agoráomai* (reunirse en asamblea, debatir, conversar...). Por otro lado, el verbo *agorázo* parece

¹⁸² G. Glotz, *Le travail dans la Grèce Antique*, pp. 345-346, cita obtenida de Flacelière, 1989:171).

¹⁸³ Recordemos que inicialmente la ubicación de la Asamblea de ciudadanos también se situaba en el ágora antes de ser trasladada a las laderas de la colina Pnyx poco antes de las guerras médicas (inicios siglo V a.C.) (Connolly, 1998: 28).

¹⁸⁴ Plutarco, *Vidas Paralelas*, Cimón, 12.

conciliar ambos aspectos, pues puede significar tanto “estar en la plaza, frecuentarla” como “en el mercado, comprar”. Muchas veces sólo el contexto nos permitirá saber si las fuentes se refieren al centro de debate público o al mercado.

Tampoco podemos olvidar un elemento importante del *ágora* que ya hemos mencionado en el capítulo anterior: la presencia de la Casa de la Fuente, el lugar donde muchas mujeres acudían cada mañana a por agua, a hacer la colada y charlar (Connolly, 1998: 22), por lo que podemos decir que también era un lugar de sociabilización femenina en el ámbito público, si bien muy delimitado.

El mercado del *ágora*

«Sucesivamente, a las horas que fija el reglamento, se abren los mercados de hortalizas, de frutas, de queso, pescado, carne y charcutería, aves y caza, vino, madera, alfarería, prendería y quincallería. Hay incluso un rincón para los libros».
(Fragmento de G. Glotz).

La parte oriental era la que servía de *ágora* comercial propiamente dicha (Flacelière, 1989: 23). Este mercado no se limitaba a abastecer periódicamente las necesidades de una economía de subsistencia. Con toda seguridad era un mercado permanente¹⁸⁵, de aspecto un tanto abigarrado y tan grande que estaba dividido en secciones diferentes, agrupadas de acuerdo con los productos que vendían y que daban nombre al conjunto (Harris, 2002: 75): el mercado de los pescados (*eis touûpson*)¹⁸⁶, el del queso fresco (*eis tôn chloròn tyrón*)¹⁸⁷, el de las ollas (*eis tàs chýtras*)¹⁸⁸, el de vinos (*eis tôn oînon*), de perfumes¹⁸⁹, de mirtos (*en taîs murrínais*)¹⁹⁰, de libros, de zapatos, de verduras, de productos de aseo femenino¹⁹¹ y un largo etcétera. Al igual que estas secciones del mercado, los vendedores también eran denominados según el producto

¹⁸⁵ El alto grado de especialización horizontal (mencionado en el capítulo anterior) de los siglos V y IV a.C. hizo inevitable que el individuo necesitara adquirir bienes y servicios fuera de su círculo inmediato de amigos, vecinos, familia... El *ágora* de Atenas puso en estrecho contacto los negocios entre los granjeros del *Ática* y los artesanos de la *polis*, y a ambos con el comercio exterior (Harris, 2002:74).

¹⁸⁶ Esquines, *C. Timarco*, 65; Poll. *Onomastikón* IX, 47 (en D’Ercole, 2013: 67).

¹⁸⁷ Lys. *C. Pangleón*, 6 (en D’Ercole, 2013: 67).

¹⁸⁸ Poll. *Onomastikón*, IX, 47; y X, 19 (en D’Ercole, 2013: 67).

¹⁸⁹ Poll. *Onomastikón*, X, 19 (en D’Ercole, 2013: 67).

¹⁹⁰ Ar. *Lys.*, 448 (en D’Ercole, 2013: 67).

¹⁹¹ La llamada “*ágora* de las mujeres” (*ágora gynaikeía*), tratado en el apartado 5 de este capítulo.

que vendían, gracias a lo cual conocemos la variedad de mercancías que conformaban el comercio al por menor (Flacelière, 1989:24).

Glötz considera que cada comerciante debía de tener un lugar asignado adquirido mediante el pago de un impuesto (Flacelière, 1989: 171). Los puestos al aire libre donde se vendían estos productos debían de ser en general construcciones muy ligeras, barracas hechas con planchas y cubiertas de cañizo, mientras que en el mercado cubierto (similar al bazar oriental) estaban los mostradores de estructuras fijas, adonde acudía la clientela cuando los puestos al aire libre se cerraban (Flacelière, 1989: 23; 171).

Se sospecha que algunos sectores del ágora ateniense, especializados en la venta de determinados bienes o mercancías, se llamaban “*kýkloi*” por su disposición circular que hacía más fácil el comparar y cotejar los productos que se vendían¹⁹², ya fueran “cosas” de carácter general (*tà skeuē*) o esclavos cautivos (*tà andrápoda*)¹⁹³ (D’Ercole, 2013: 66-67).

Reguladores del mercado

«PANADERA: “Te denuncio, seas quien seas, ante los inspectores del mercado por daños a mis mercancías y pongo por testigo a Querofonte, aquí presente» (Aristófanes, *Las Avispas*, vv. 1407-1409)¹⁹⁴

Los inspectores del mercado a los que se refiere la panadera de la obra eran los *agoranómoi*, los encargados de velar por la aplicación del reglamento de los precios y el suministro de los mercados, y eran asistidos por diez “inspectores” llamados *metrónomoi*, quienes se encargaban del control de los pesos y medidas (Flacelière, 1989: 27).

¹⁹² Según la definición de la glosa lexicográfica de Harpocración (*Léxico de los diez oradores*, s. v. *kýkloi*, 180) que cita un verso de Menandro.

¹⁹³ El lexicógrafo Pollux (*Onomastikón* VII, 11) precisa que en la Comedia Nueva los *kýkloi* aparecían en el lugar de venta de los esclavos (*tà andrápoda*). No obstante, en el *Lexikón* de Hesíquio (s. v. *kýklos*) atribuye este término a los lugares de venta mercantil en general (*tà skeuá*, “las cosas”) (D’Ercole, 2013: 66-67). Yo he optado por mantener presentes las dos posibilidades en el *corpus* del trabajo.

¹⁹⁴ Traducción de Luis Gil Fernández, ed. Gredos.

2. PRÁCTICA COMERCIAL EN EL ÁGORA

Ideología del comercio

Del mismo modo que el “odio al trabajo” comentado en el capítulo anterior admitía matices, ocurre lo mismo con el comercio, un oficio mal visto en el mundo griego, no porque fuera una actividad despreciable por sí misma, sino a causa de las malas prácticas de los que comerciaban¹⁹⁵. No todos los comerciantes tenían mala fama ni su labor era condenada socialmente por la comunidad. Para arrojar un poco de luz a la cuestión he reducido a tres los tipos de comerciantes, *émporos*, *kápelos* y *autopóles*¹⁹⁶, y observaremos que su mayor o menor consideración se basaba en factores tales como la utilidad de sus actividades, el grado de dependencia con un tercero y la capacidad para cometer fraude.

El apreciado émporos

Podemos decir que la figura del comerciante marítimo de larga distancia, el *émporos*¹⁹⁷, era en general bastante apreciada. Dedicado al comercio al por mayor, su actividad era muy útil para la comunidad cívica ateniense ya que, por un lado, abastecía a la polis de productos necesarios para que funcionase (cereales, madera, sal, etc.), y por otro, ofrecía salida a los productos de la ciudad poniendo a Atenas en relación con otras ciudades (D’Ercole, 2013: 59-60). Los *émporoi* eran ricos, tenían que serlo si querían invertir en el transporte, el pago del *naúkleros* (capitán¹⁹⁸) del navío y en la compra de mercancías. Por este motivo eran también muy vulnerables a perder rápidamente su fortuna en un naufragio, a manos de los piratas¹⁹⁹ o por culpa de impagos (D’Ercole,

¹⁹⁵ Para Platón (*Leyes*, XI, 918b), las debilidades humanas proyectaban su sombra negativa sobre el comercio (D’Ercole, 2013: 57).

¹⁹⁶ Por supuesto, ya desde finales del siglo VI a.C. se utilizaban más vocablos genéricos para referirse a las personas dedicadas al comercio: *metaboleús*, *agoraîos*, *póles*, *naúkleros*... Pero he preferido incluir estos términos dentro de estos tres grupos a fin de facilitar la explicación.

¹⁹⁷ La raíz *-por-* de la palabra *émporos* implica la noción de travesía y paso, de carácter notablemente marítimo (D’Ercole, 2013: 55).

¹⁹⁸ El mismo término puede referirse tanto al que dirige el barco como al propietario del mismo. También podría darse el caso de que coincidiera el propietario del barco con la figura misma del comerciante o con la del capitán, si bien tiendo a pensar que un *émporos* lo suficientemente rico evitaría arriesgar su integridad física en uno de estos peligrosos viajes.

¹⁹⁹ Bien es cierto que, al menos en el mar Egeo durante la talasocracia ateniense, el peligro de piratería disminuyó considerablemente durante la Pentecontecia (478-431 a.C. aprox.).

2013: 59). El *émporos* asumía riesgos, lo que era motivo de respeto por parte de la comunidad cívica.

Kápelos, el engañoso intermediario

Con frecuencia los artesanos vendían directamente sus productos sin necesidad de un intermediario. Lo mismo sucedía con granjeros y agricultores. Sin embargo, la venta directa suponía una inversión considerable de tiempo y esfuerzo, aún más si estos productores vivían en zonas del Ática alejadas de Atenas. Ir al mercado y esperar a los compradores conllevaba, en el caso del granjero y el agricultor, alejarse de sus tierras (Harris, 2002: 69). Por esta razón muchos no dudaban en vender sus mercancías a un *kápelos* local (o a una *kápelis*²⁰⁰) que pagaba gustoso dinero por esos productos que luego revendía en el ágora.

Originalmente el término *kápelos/kápelis* hacía referencia al vendedor que revendía en la región donde había comprado sus productos (un intermediario), pero más adelante *kápelos* se confundió con el *metaboleús*, “aquel que vende en pequeñas cantidades” (*katà tèn kotýlen*), es decir, un vendedor al por menor (D’Ercole, 2013: 55-56²⁰¹). Asimismo, el *kápelos* o la *kápelis* solían ser asociados con “aquellos que sirven/venden vino”²⁰² (*hoi tòn oînon keránnnyntes*) (D’Ercole, 2013: 56). En cualquier caso, los *kápeloi* se caracterizaban por ser los vendedores peor considerados en el mundo griego.

Podemos empezar buscando la razón en el controvertido origen del verbo *kapeleueîn*²⁰³, de cuyo uso tenemos clara constancia desde mediados del siglo VI a.C. con Heródoto (griego de Halicarnaso, Caria) que lo utiliza una docena de veces en sus escritos. Sin embargo, el término no se vuelve de uso corriente hasta el siglo V a.C., unido quizás a la intención de recalcar la diferencia de su labor con respecto a la del *émporos* (D’Ercole, 2013: 56), pues el término *kápelos* contiene una connotación fuertemente peyorativa de la que la otra palabra carece (Flacelière, 1989: 171). Tanto es así que el verbo *kapeleueîn* muchas veces es utilizado con el significado de “estafa” más

²⁰⁰ Ar. *Th.*, 347: los dos términos aparecen juntos como equivalentes (*keí tis kápelos è kapelís*) (D’Ercole, 2013: 56). La figura de la vendedora al por menor la trataremos en el apartado siguiente con más detalle, si bien sus atribuciones parecen similares a las de su homólogo masculino.

²⁰¹ La referencia ha sido tomada concretamente de la nota 11 del pie de las págs. 55-56.

²⁰² Referencia de Poll. *Onomastikón* VII, 193. Émile Benveniste ya ha recalcado la relación lingüística entre el griego *kápelos* y el latín *caupo* (D’Ercole, 2013: 56).

²⁰³ Parece engarzar con el mundo semítico o simplemente con el ambiente de Asia Menor (D’Ercole, 2013: 56).

que de “venta”²⁰⁴, y el adverbio derivado del sustantivo, *kapelikós*, servía para designar un comportamiento fraudulento (D’Ercole, 2013: 57)

Ese fraude podía ejercerse también en la calidad del producto. En *Ranas* (vv. 708-716), Aristófanes a través de su semicoro menciona a un tal Clígenes, personaje real, posiblemente el propietario de unos baños públicos, y lo acusa de vender mal jabón²⁰⁵: “Clígenes el enano, el bañero más bribón de cuantos remueven las cenizas y son dueños del polvo de falsa sosa y de la tierra Cimolia”²⁰⁶.

Siguiendo con otro pasaje de las *Ranas* (vv. 1386-1389) vemos que el fraude también se ejercía en lo cuantitativo mencionando, como práctica habitual, la costumbre de los vendedores de lana de mojar el tejido para que pesase más de lo que en realidad pesaba²⁰⁷ (D’Ercole, 2013: 57).

El afán de lucro desmedido era lo que en definitiva llevaba a Platón²⁰⁸ a asociar sin rodeos la práctica del fraude con el comercio al por menor (D’Ercole, 2013: 57).

Otro de los rasgos que puede explicar el carácter ideológico negativo del *kápelos* es que su figura esté estrechamente ligada a un universo económico donde la moneda desempeñaba un papel central y cotidiano, lo que no era bien visto en la moral tradicional (D’Ercole, 2013: 58-59).

Además, se veía a los intermediarios como personas débiles incapaces de realizar cualquier otro trabajo²⁰⁹ ya que dependían de terceros para obtener el objeto de comercio, incumpliendo así el principio de autarquía deseado por cualquier griego (D’Ercole, 2013: 58-59).

Los pólai y el autopóles

Como ya hemos visto, el producto de venta servía para nombrar a aquel que lo vendía. Esa acción de vender se señalaba frecuentemente con la raíz *-poles* (*-polis* en femenino) que marcaba la acción de “aquél que vende”, es decir, “vendedor de”.

²⁰⁴ En E. *Hipp.*, v. 953, el verbo *kapeleueîn* designa la práctica del vendedor charlatán que alardea de las mercancías que ha estafado (D’Ercole, 2013, 57).

²⁰⁵ En realidad el jabón derivado de la grasa del cerdo no existía, sino que se usaba como “detergentes” cenizas mezcladas con agua y carbonato sódico (*líttron* y *níttron*), tal y como puntualiza Luis Gil Fernández en la nota 144 de la pág. 328 de su traducción.

²⁰⁶ La pequeña isla de Cimolo en las Cícladas, cuya tierra era una greda blanca que, por sus propiedades detergentes, se empleaba para lavar la ropa (nota 145, pág. 328 de la traducción de Luis Gil Fernández).

²⁰⁷ “(...) que metió un río y ha empapado el verso como hacen los vendedores de lana con los copos de ésta” (traducc. Luis Gil Fernández).

²⁰⁸ Pl. *Lg.*, XI, 918d).

²⁰⁹ Pl. *R.*, II, 12, 371 b-d.

El listado de tipos de vendedores es extraordinariamente amplio. Edward Harris distingue más de 170 ocupaciones diferentes dependiendo de sus mercancías, una cantidad nada desdeñable de la cuales pocas (o relativamente pocas) estaban relacionadas con la venta de productos agrarios o ganaderos, al contrario de lo que cabía esperar en una sociedad que tanto valoraba la agricultura y la posesión de tierras como principales ocupaciones (Harris, 2002: 69).

Autopóles (*autopólis* en femenino) parece un término genérico que designaba, como su propio nombre indica, a aquel que vendía los productos que él o ella misma había producido. Esto lo colocaba de entrada en una posición superior al de los *kápeloi*, porque no dependía de nadie al margen de sí mismo²¹⁰ para obtener los productos que necesitaba para vender. Sin embargo, considero que en la práctica comercial, los excesos del *kapêlos* y del *autopóles* (como los de todos los *pólai* en general) no debían de diferenciarse demasiado: comenzando por el propio verbo *poléo* de la misma raíz, significa tanto “vender” o “poner a la venta” como “traicionar”. Da la sensación de que los *autopólai*, como cualquier *póles*, no estaban al margen de la perversidad y el fraude en los pesos y medidas.

Las argucias de los pequeños comerciantes iban dirigidas no sólo a sus clientes sino también contra su competencia directa. Un ejemplo muy pintoresco es el de los vendedores de perfumes (*myropólai*), que rociaban a los clientes indecisos con un perfume de rosas (*rhódinon*) que reducía su sentido del olfato, y así no compraran a otros mercaderes²¹¹ (D’Ercole, 2013: 57-58).

Se consideraba tan común la falta de escrúpulos del pequeño comerciante, al que se percibía como interesado en vender a toda costa, que Aristófanes en *Paz* (v. 447) no duda en hacer mofa en tono acusatorio: “si algún fabricante de lanzas o un vendedor de escudos desea que haya batallas para vender mejor...”²¹².

En resumen, dedicarse a la venta como oficio daba por supuesto un mal comportamiento, aunque luego en la práctica hubiera *kápeloi* sumamente honrados.

²¹⁰ Por supuesto esto incluye a sus familiares (hijos, hijas, mujer) y esclavos que le ayudaran en el proceso de producción.

²¹¹ Teofrasto, *Perì osmôn*, 45, en la edición de Giuseppe Squillace (cita tomada de D’Ercole).

²¹² Traducción de Luis Gil Fernández en ed. Gredos.

Una hipótesis sobre el uso de estos términos

A los vendedores en general se les reprochaba lo que a los *kápeloi*: “el que no fueran capaces de ganarse el pan de otra manera que no fuera vendiendo” (Herfst, 1979: 106). Esto da pie a varias cuestiones, la esencial es la permanente sensación de que no había una clara diferenciación conceptual entre lo que era un *kápêlos* y un *pôles* por parte de los antiguos²¹³.

Traducimos *kápelos* como “intermediario” porque vendía material que había adquirido, y *pôles* como “vendedor”. Pero, existiendo la palabra *autopôles* que designa claramente a “aquel que vende lo que ha producido”, esto debería plantearnos la idea de que, probablemente, el vendedor *pôles* también había adquirido el material que vendía y que no había producido. Esto explicaría casos como el que hubiera palabras diferentes para designar al “panadero” (*artokópos*) y “el que fabrica pan” (*artopoiós*) diferentes de “aquel/aquella que vende pan” (*artopôles/artopólis*).

No obstante, también cabría considerar otra explicación: quizás los *pólai* sí producían sus propios productos y lo que les diferenciaba de los *autopólai* era el carácter temporal de los segundos.

En el caso de que el *autopôles* fuera un vendedor ocasional, esto lo relacionaría con la venta de excedentes, algo que llevaría a cabo en contadas ocasiones, lo que haría que no entrase en la consideración del que “no sabe trabajar en nada además de vender” pues ésta no sería ni su única ocupación ni su oficio, y tampoco se le asociaría habitualmente con el fraude, pues el vendedor excedentario no estaría tan interesado en enriquecerse como en liberarse de esos excedentes.

Da la sensación, en definitiva, de que en muchos casos la palabra *kápelos* haría referencia al genérico de “tendero/intermediario”, quizás con intención de insulto, mientras que con los compuestos con la palabra “*pôles*” se especificaría el material de venta, quizás también señalando que la ocupación de este individuo en el comercio tenía carácter de “oficio”. La palabra “*autopôles*”, por el contrario, haría hincapié en el carácter eventual del sujeto como vendedor (no como oficio) y por tanto, no sería necesario indicar el objeto de venta, que sería lo más apropiado.

²¹³ He percibido este problema al ver cómo Flacelière (1989: 171) identificaba como *kápeloi* a los tenderos y tenderas de comestibles, bebidas, al comerciante de granos, hortalizas, purés, ajos, pan, etc. a través de los versos 457-458 de *Lisístrata* de Aristófanes, cuando sé (y mostraré en el punto siguiente) que también existía una denominación propia para estos vendedores.

En cualquier caso, esta cuestión es imposible de dilucidar ahora en este apartado partiendo sólo de una pequeña hipótesis lingüística y con un término tan genérico como es “el que vende lo que él mismo ha producido”, pero podría ser un interesante punto en el que desearía investigar con más detalle en un futuro.

Compradores habituales ¿y compradoras circunstanciales?

Los hombres eran los encargados de las compras del día a día en Atenas (Cantarella, 1991: 74). Acompañados de sus esclavos (quienes cargaban con sus compras), los hombres libres aprovechaban el momento de comprar para saludar a los conocidos, entablar conversaciones y enterarse de las noticias²¹⁴.

Pero los habitantes de Atenas no eran los únicos que acudían al ágora a hacer sus compras: los campesinos del Ática también acudían como compradores y vendedores a la vez, y en la época de las Grandes Dionisias, hacia finales de marzo, también acudían muchos de los extranjeros procedentes de las ciudades griegas tributarias de la metrópoli (Flacelière, 1989: 24).

¿Por qué la compra (incluso la de alimentos) se asociaba con los hombres y no con las mujeres en el mundo griego?²¹⁵ Sarah Pomeroy (1987: 90) achaca el que los atenienses considerasen el comercio como una ocupación mayoritariamente masculina a un sentimiento de que la compra o el cambio eran transacciones financieras demasiado complicadas para las mujeres y al deseo de poner a éstas al cubierto de miradas extrañas y de tratos íntimos con los vendedores.

Esta idea choca con el hecho probado de que sí había mujeres vendiendo en el ágora ateniense y por tanto, llevando a cabo transacciones financieras, lo que, en mi opinión, serviría para desestimar la idea de que las considerasen incapaces para manejar

²¹⁴ Por supuesto, no todos los hombres disponían de tiempo para comprar, como tampoco todos los ciudadanos tendrían disponibilidad para acudir a cada Asamblea. La compra como actividad lúdica y social sería realizada por hombres que tenían posibilidad de hacerla porque no trabajaban; esto sería porque otras personas a su cargo estarían procurando su subsistencia. Estas personas podrían ser esclavos y esclavas o miembros libres de la familia (mujer, hijos e hijas). Todo dependería del nivel adquisitivo del hombre y de su familia.

²¹⁵ En el universo natural revertido que muestra Heródoto de Egipto (II, 35), son las mujeres las que van al mercado para que los hombres se queden en casa tejiendo (D’Ercole, 2013: 63). Puesto que el historiador era originario de Asia Menor podemos entender que esta idea de que la compra “era cosa de hombres” estaba en mayor o menor medida presente en todo el mundo griego.

dinero (otra cosa es que eso estuviera bien o mal visto)²¹⁶. Más bien parece que tradicionalmente la compra estuvo al cargo de los hombres y esta idea se mantuvo en época clásica, quizás porque, como apuntábamos inicialmente, los hombres (y concretamente los ciudadanos) podían utilizar el momento de la compra para sociabilizar y hablar de política, lo que explicaría el por qué los antiguos no distinguían el ágora como centro de encuentro y debate público del mercado: no había lugares diferenciados para las dos prácticas sino que podían darse en el mismo lugar.

Sin embargo, Robert Flacelière (1989: 90) advierte que cualquier mujer, incluso de las clases más acomodadas, debía realizar de vez en cuando alguna compra personal que la obligaba a salir e ir al ágora acompañada de una de sus esclavas²¹⁷. No está de más recordar que en la Antigüedad la ropa y el calzado se hacían a medida. En el caso del calzado, el cliente debía colocar el pie sobre un zócalo de madera o de piedra donde se apoyaba la mesa del taller; el zapatero cortaba el cuero haciendo una incisión alrededor del pie del cliente. También es interesante señalar que había talleres distintos para el calzado de hombre y el de mujer (Flacelière, 1989: 168-169).



Fig. 13. Zapatero cortando cuero

²¹⁶ Las mujeres debían de estar autorizadas a manejar ciertas cantidades de dinero, o no se explica que en *Las asambleístas* (449-450) Praxágora mencione expresamente préstamos monetarios entre mujeres (utilizando la palabra *argýrion*, “dinero”).

²¹⁷ Sin embargo Flacelière se muestra partidario de considerar que las mujeres eran las encargadas de comprar provisiones, algo que los investigadores actuales consideran poco probable.

Maria Cecilia D’Ercole (2013: 67-68) partiendo de las listas realizadas por Herfst, se plantea si en la práctica habría una alta concentración de presencia femenina tanto de vendedoras como de clientas en determinados sectores del mercado correspondientes a vestimentas y ornamentos²¹⁸. Es posible que esto explicara la denominación de “ágora de las mujeres”²¹⁹, porque su presencia era notable lo que, sin embargo, no tendría por qué implicar una exclusión o una reclusión de género. Ésta no parece que fuera una separación intencionada ni derivada de ninguna reglamentación jurídica, sino más bien el producto de la especialización interna de los espacios de trabajo y venta de mercancía (D’Ercole, 2013: 68).

En definitiva, todo apunta que en Atenas las mujeres no tendrían prohibido ir a comprar como tampoco tenían prohibido ir a vender, pero su motivo de compra solía estar circunscrito a determinadas mercancías, y estas compras quizás no tenían por qué realizarse diariamente. En algunos casos, en la compra de determinados bienes, sí podía considerarse una pequeña “intrusión” de sus competencias habituales.

Fragmentación de tareas

Hemos hablado de la mala consideración del que vendía como oficio y de la fragmentación espacial del mercado del ágora ateniense atendiendo al producto puesto en venta, pero apenas hemos hecho alusión a la notable fragmentación (más que especialización) de tareas de los vendedores en la Atenas de mediados del siglo V a.C. (D’Ercole, 2013: 64). Esta fragmentación tan extrema roza el ridículo en la comedia aristofánica²²⁰, donde el comediógrafo aprovecha para dar epítetos ridículos e invariablemente largos a las vendedoras, neologismos cómicos que parodian la variedad de tareas posibles, como el caso de la *spermagoraiolêkitholachanopólides* y las *skorodopandokeutriartopólides*²²¹ a las que Lisístrata convoca (D’Ercole, 2013: 65).

Se debe tener en cuenta que en muchos casos esta notable fragmentación de tareas no excluye que el mismo tipo de venta se repita con diferentes nombres, como por ejemplo, en el caso de la venta de cebada y los términos *alphitamoibós* y *krithopóles*.

²¹⁸ D’Ercole también menciona el sector alimentario, pero creo que lo hace refiriéndose más a las vendedoras que a las clientas (ya que, como hemos visto, los hombres solían encargarse de la compra de alimentos).

²¹⁹ Ver apartado 5.

²²⁰ Ar. *Lys.* 457-458 (cita de D’Ercole, 2013: 65, así como los neologismos en griego).

²²¹ Cuya traducción sería más o menos “vendedoras de grano-legumbres-verduras” y “vendedoras de ajos-pan-y-meseras” (intercambiando el orden de las dos últimas).

3. LAS VENDEDORAS DEL ÁGORA: CUESTIONES PREVIAS

Vendedoras... ¿de oficio?

Las actividades mercantiles de las mujeres se inscriben dentro del registro léxico de la familia de *kapeleueîn* y de *poleueîn* que, como ya hemos visto, designa un comercio restringido al ámbito local y predominantemente urbano. El gran comercio, que implicaba una movilidad a gran escala y una cierta disponibilidad de capital, estaba excluido del horizonte femenino. Por ende, al participar sólo en el pequeño comercio, la figura de la vendedora ocuparía de entrada un lugar ínfimo en la economía ateniense (D'Ercole, 2013: 61).

Pieter Herfst (1979: 18) ya señaló que muchos de los productos vendidos por mujeres tenían una naturaleza excedentaria y que, por tanto, no sería posible trazar una línea neta de demarcación entre los oficios “de las mujeres” propiamente dichos y el trabajo que devenía de las necesidades del hogar, pues ambos estarían estrechamente unidos. Buena parte de las transacciones comerciales gestionadas por las mujeres concernían a mercancías que ellas mismas habían fabricado (como era el caso de las trenzadoras y vendedoras de coronas o la vendedora de himationes/mantos), lo que las haría entrar dentro de la categoría del comerciante *autopóles* (D'Ercole, 2013: 65).

Atendiendo a la hipótesis presentada en el anterior apartado, podríamos considerar que habría una diferencia entre las mujeres que vendían con carácter excedentario y temporal (*autopólis*) y las que fabricaban las mercancías con intención expresa de obtener dinero, dedicándole su tiempo completo (*pólis*). Me inclino a pensar que a causa de la guerra del Peloponeso muchas mujeres de clase baja se vieron obligadas a vender como modo de vida y lo practicaron de manera diaria.

¿Intrusión femenina?

Maria Cecilia D'Ercole (2013: 69) añade que la naturaleza de las tareas de las vendedoras no parece excederse o contradecir mucho las ocupaciones tradicionalmente reservadas a las mujeres. En ese sentido, para ella, sería vano buscar una oposición entre “el interior” y “el exterior”. Al contrario, recalca la existencia de una proyección de tareas del *oîkos* al exterior, una especie de *feminización* de los lugares públicos, o de al menos una parte del ágora.

Coincido con D'Ercole si con “feminización” del ágora nos referimos a una “mayor presencia femenina en el ámbito público”. Sin embargo, el uso de la palabra

“feminización” puede dar lugar a equívocos y suponer que la actividad de vender determinados productos (sobre todo los relacionados con la alimentación y el tejido) fuera una tarea asociada con lo “femenino”. Nada más lejos de la verdad. Aunque los productos que las mujeres vendían estuvieran relacionados tangencialmente con sus labores en el hogar, se debe tener presente que no hay tarea de la vendedora sin equivalente masculino, mientras que la situación inversa (vendedores masculinos sin equivalente femenino) se produce con regularidad (D’Ercole, 2013: 63). Esto nos indicaría que originalmente la tarea era llevada a cabo por hombres y que la incorporación de mujeres en la venta de determinadas mercancías sucedió *a posteriori*²²².

Para mí esta distinción es importante porque fundamenta lo que yo considero una “intrusión” de las mujeres en el espacio público. Mientras que en lo que he denominado el “*oîkos* expandido” las mujeres simplemente amplían el espacio en el que desarrollan las actividades puramente femeninas, en el sector de comercio al por menor están llevando a cabo una tarea que, si bien puede relacionarse con sus competencias, *no lo eran originalmente*. Tampoco se puede justificar que el espacio donde realizaban sus actividades, el ágora, fuera la prolongación de su hogar²²³.

Intentaré explicar a lo largo de los apartados siguientes las causas de esta incorporación así como el por qué vendían determinados productos y no otros.

Desprecio ¿particular?

Robert Flacelière (1989: 171-172) creía que las mujeres que se ganaban la vida de este modo en la calle o en el ágora estarían peor consideradas que los hombres y que se las acusaba de mala conducta con rapidez.

D’Ercole (2013: 71), sin embargo, opina que la mala reputación de las vendedoras no sería por su sexo, sino que estaría inscrita más bien dentro de la representación negativa de una actividad, la del *kápelos*, y que por consiguiente su figura estaría expuesta a todas las consideraciones y representaciones negativas que pesaban también sobre sus congéneres de sexo masculino. Por otro lado, añade, en el

²²² Es complicado establecer una cronología. Con seguridad, las vendedoras ya están presentes en la segunda mitad del siglo V a.C., aunque es posible que aparecieran antes.

²²³ La Casa de la Fuente en el ágora podría ser considerado un espacio femenino “natural”, pero no el mercado.

caso de las mujeres, este desprecio por la profesión podía enriquecerse con sobreentendidos sexuales²²⁴ (D’Ercole, 2013: 61).

Edward Harris (2002: 76-77) hace una reflexión interesante sobre lo que podría ser la mentalidad comercial ateniense: según Harris, lo que más les preocupaba a los atenienses era el *kérdos*, es decir, el “negocio”, la “ganancia” resultante. Cuando buscaba algo que comprar, un ateniense podía mezclarse con esclavos, extranjeros y pobres en el ágora sin prestar mucha atención a la raza, estatus o sexo del comerciante. Todo lo que veía un hombre que entraba en el ágora era el coste de las cosas y nada más.

En mi opinión, mientras el *kérdos* (la ganancia) fuera bueno y el cliente ateniense quedara satisfecho no daría mucha importancia a la identidad de aquél con quién entablaba negocios. Pero si el vendedor le daba problemas o el comprador tenía la sensación de que le estaban timando, seguramente contraatacaría con todo el arsenal injuriando al vendedor por su calidad de “esclavo”, y/o “extranjero”, y/o “mujer”. En definitiva: en su calidad misma de comerciante al por menor (*kápelos/kápelis*).

Causas de la elección del “oficio”

A excepción del trabajo de la *hetera*, los trabajos accesibles a las mujeres no tenían por lo general una naturaleza que les permitiera “enriquecerse” (Herfst, 1979: 89). Por este motivo, los investigadores consideran unánimemente que la pobreza era la primera causa que empujaba a las mujeres a dedicarse al oficio de mercader en Atenas, al menos a ejercerlo de forma temporal (y muy especialmente en el siglo IV a.C.).

Casi todas las vendedoras “de oficio” pertenecían a los ambientes populares, algunas incluso eran mujeres de ciudadanos “de segunda” (*thêtes*), procedentes de familias pobres que no se podían permitir el que permanecieran encerradas en el *oîkos* conforme al ideal, obligadas a trabajar para contribuir a la subsistencia familiar como vendedoras o revendedoras en el mercado (Flacelière, 1989: 90).

Otras podían ser esclavas que vendían objetos fabricados en el domicilio en beneficio de sus amos²²⁵ o incluso libertas, antiguas esclavas que al ser liberadas debían,

²²⁴ En un epigrama de la *Antología Palatina* (V, 181) atribuido a Dionisio el Sofista una *myropólis* (vendedora de perfumes) tenía el significativo nombre de Aischra (la fea) que se asocia con un juego de palabras obsceno. Otro epigrama de la misma selección (V, 81) pregunta a una joven de las rosas si vende las flores, su cuerpo, o las dos cosas a la vez (D’Ercole, 2013:61).

²²⁵ Esquines, *C. Timarco*, (I) 97: *gynaîka amórgina* (cita tomada de Herfst, 1979: 87).

para ganarse la vida, continuar con determinado oficio que habían realizado durante su esclavitud porque no se podían permitir el renunciar a él (Herfst, 1979: 91).

Generalmente el estado de pobreza en el que había caído la familia se debía a la ausencia o muerte del marido que la proveía, lo que obligaba a su mujer (muchas veces viuda) a hacerse cargo de la subsistencia familiar. Parece natural que en época de conflictos bélicos el número de viudas y huérfanas se disparase (Herfst, 1979: 93-95), como en el caso de la viuda de las *Tesmoforiantes*, obligada a alimentar bien que mal (*hemikákos*) a sus cinco hijos trenzando coronas en el mercado del mirto (D'Ercole, 2013: 62):

«CRITILA (*se adelanta y se pone la guirnalda*) Se me murió el marido en Chipre dejándome cinco hijos a los que a duras penas mantenía vendiendo guirnaldas en el mercado del mirto. Hasta el momento mal que bien los mantenía, pero ahora ése [Eurípides], como se dedica a componer tragedias, ha convencido a los hombres de que los dioses no existen²²⁶, de forma que ya no vendemos ni la mitad».

(Aristófanes, *Tesmoforiantes*, vv. 445-451)²²⁷

Las guerras de tan larga duración como fue la del Peloponeso obligó a las mujeres a tomar la venta como oficio más o menos permanente (Herfst, 1979: 95).

Pero no sólo la guerra causaba estos estragos. Cuando un artesano de clase inferior moría solía dejar a su mujer en estado de indigencia²²⁸.

4. CLASIFICACIÓN DE LAS VENDEDORAS

Criterios de clasificación

D'Ercole (2013: 63) señala que se percibe notablemente la presencia de las vendedoras en los trabajos dedicados a la producción y venta de tres tipos de bienes: productos de *alimentación*, mercancías de *vestuario* y a artículos relacionados con la *cosmética*. He mantenido estos criterios de clasificación pero añadiendo en el tercer tipo los *bienes de lujo* y los artículos con carácter *festivo/religioso/funerario*.

²²⁶ Dieron origen a esta opinión pasajes como Hipólito 612 y Belerofontes, fr. 286 (nota 90 del pie de pág. 180 de ed. Gredos por Luis Gil Fernández).

²²⁷ Traducción y notas de Luis Gil Fernández.

²²⁸ Luciano, *Diálogo de las heteras*, LXVII, nº6 (cita de Herfst, 1979: 92).

Venta alimentaria

La venta alimentaria era la que concentraba mayor número de mujeres dedicadas al comercio. La mayor parte de los testimonios se refiere a mercancías específicas: vendedora de sal (*halopólis*)²²⁹, de leguminosas (*ospriopólis*)²³⁰, de hierbas/verduras (*lathanopólis*)²³¹, de higos (*ischadopólis*)²³², de ajos (*skorodopólis*)²³³, de harina (*alphitopólis*)²³⁴, de frutas (*oporopólis*)²³⁵, de miel (*melitopólis*)²³⁶, y de sésamo (*sesamopólis*)²³⁷.



Fig. 14. Mujer moliendo grano

El caso de las vendedoras de pan (*artopólides*) son las más atestiguadas corrientemente²³⁸, y según Herfst (1979: 42), tanto los vendedores como las vendedoras de pan tenían su propio lugar en el mercado.

Sin embargo, desde mi punto de vista, hay otros términos que parecen englobar más de una tarea o no distinguen bien los límites de ésta. Es el caso del término *pandokeútria*²³⁹ (posadera, tabernera, mesera), que presumiblemente ofrecía alojamiento además de comida. En un primer momento había pensado trasladar el análisis de esta

²²⁹ Término que figura en dos inscripciones funerarias, IG II³ 3932; IG II² 1456: (*Irênê halopôlis*) (D'Ercole, 2013: 64).

²³⁰ Mencionada por D'Ercole, 2013: 64.

²³¹ Ar. V., vv. 493- 499 (D'Ercole, 2013: 64 y 66). La madre del poeta Eurípides iba a vender al mercado perejil cosechado en su jardín , como reiteradamente le recordaba Aristófanes con ánimo de insultarle (Ar., V., v. 497; Ar. Th., v. 487) (Flacelière, 1989:93).

²³² Ar. Lys., vv. 561-563 (D'Ercole, 2013: 62).

²³³ Mossé (1983: 63) menciona a la vendedora de ajos. El término en griego considero que es uno de los términos escondidos en el larguísimo neologismo de *Lisístrata*, 457-458.

²³⁴ Presente en el listado de Herfst, 1979: 42.

²³⁵ En el listado de Herfst, 1979: 43.

²³⁶ Poll. *Onomastikón* VII, 198 (D'Ercole, 2013: 64).

²³⁷ IG II⁵ 768 c, col. II, v. 15; 769, col. II, v. 12 (D'Ercole, 2013: 64).

²³⁸ D'Ercole, 2013: 64

²³⁹ La palabra deriva del verbo *dedéchthai*, e implica el hecho de recibir, aceptar, acoger (con más o menos resignación) y del prefijo *pan* (a todo el mundo) (D'Ercole, 2013: 63).

labor al capítulo anterior, ya que sospecho que esta posadera no sería otra que la mujer del posadero-tabernero, una familia humilde que ofrecía el alquiler de la segunda planta de la casa. Por tanto, podríamos decir que es una actividad que se acerca más a la del “*oîkos* expandido” o más bien “el *oîkos* invadido” por extraños, extranjeros de paso a los que se ofrece alimento y cobijo a cambio de dinero. Sin embargo, Maria Cecilia D’Ercole pone de manifiesto que *pandokeútria* aparece en el *Pluto* de Aristófanes (vv. 426-427) junto a la *lekithópolis* en plano de igualdad, como si fueran sinónimas²⁴⁰. D’Ercole (2013: 63) dice que *lekithópolis* significaría literalmente “vendedora de yemas de huevo” pero se referiría a la “vendedora del puré de legumbres”; Luis Gil Fernández lo traduce en la versión de Gredos como “vendedora de gachas”. En cualquier caso, ambas palabras puestas en plano de igualdad vendrían a recalcar el carácter “alimentador” de las dos mujeres. Herfst (1979: 40) se pregunta si podría considerarse un auténtico oficio el de *pandokeútria*; creo que la respuesta probablemente sería positiva ya que su labor estaba unida a la actividad de su marido, el posadero (*pandokeús*²⁴¹).

A pesar de la amplia presencia femenina en la venta de comestibles, no debemos perder de vista que existía una cantidad de productos que al parecer sólo eran vendidos por hombres²⁴². Es el caso del vendedor de salchichas (*allantopôlês*)²⁴³, de cebada (*alphitamoibós*)²⁴⁴, *krithopóles*²⁴⁵, de trigo (*sitopóles*²⁴⁶, *pyropóles*²⁴⁷), de aceites (*elaiopóles*)²⁴⁸, de pescados (*ichthyopóles*)²⁴⁹, de pescados y más cosas (*opsariopóles*, *opsopóles*)²⁵⁰, de pescado salado (*tarichopóles*)²⁵¹, sardinas (*membradopóles*)²⁵²,

²⁴⁰ *Pandokeútrian è lekithopólin* (nota 62 de D’Ercole, p. 63).

²⁴¹ Término del listado de Herfst (1922: 49).

²⁴² Eso sin olvidar que el listado anterior tendría su correspondiente masculino, como ya hemos apuntado con anterioridad.

²⁴³ Ar. *Eq.*, v. 143 (cita extraída de Harris, 2002: 88).

²⁴⁴ Ar. *Av.*, 491 (cita extraída de Harris, 2002: 88).

²⁴⁵ Extraído del listado de Herfst (1979: 49).

²⁴⁶ Lys. XXII, 1, 2, 6 (cita extraída de Harris, 2002: 96).

²⁴⁷ Extraído del listado de Herfst (1979: 49).

²⁴⁸ D. XXV, 47 (cita extraída de Harris, 2002: 90).

²⁴⁹ Aparece en numerosas fuentes: *IG* II² 1570.87-9; 1576.13-14; Alexis, fr. 57 K-A (=Atheneo, 3. 104cd); Alexis, fr. 130 K-A (=Ath. 6.226a); Alexis, fr. 131 K-A (=Ath. 6.226b); Alexis fr. 204 K-A (=Ath. 6.225f); Antifanes fr. 69.6-9 (=Ath. 8.358d); Antifanes fr. 159 K-A (=Ath. 6.225d); Antifanes fr. 164 K-A (=Ath. 6.224c); Antifanes fr. 204.5-8 K-A (=Ath. 7.309d); Teofrasto, *Char.* 6.9 (citas extraídas de Harris, 2002: 92).

²⁵⁰ Término extraído del listado de Herfst, 1979: 49).

²⁵¹ *IG* II² 1557.68-71; Teofrasto, *Char.*, 6.9 (citas extraídas de Harris, 2002: 96).

²⁵² Ar. *V.*, vv. 490-499 (cita de Herfst, 1979: 49).

carnicero (*kreopóles*)²⁵³, el vendedor de cebollas (*krommuopóles*)²⁵⁴, el de ajos (*gelgopóles*)²⁵⁵, el de comino (*kuminopóles*)²⁵⁶, el de vino (*oinopóles*)²⁵⁷, y el de queso (*turopóles*)²⁵⁸ entre otros²⁵⁹.

La pregunta que planteo a continuación es por qué la venta de determinados alimentos parece ser exclusiva de hombres. Aunque es posible que no nos hayan llegado los términos referidos a mujeres vendedoras de estos otros alimentos, es más probable que simplemente no los vendieran por algún motivo, aunque fuera el de la simple falta de costumbre. Sin embargo, no parece que podamos resolver la cuestión, como bien apuntan D'Ercole, Harris y Herfst, no al menos con los datos disponibles hasta ahora.

Venta de tejidos

El tejido era otro sector donde la presencia de mujeres se volvía muy visible ya que era la ocupación femenina por excelencia. En gran medida el hilado y el tejido para las necesidades del hogar (de la familia y los esclavos) podría dar lugar a excedentes, que las esclavas o la propia mujer de la casa llevarían al mercado para venderlos (Herfst, 1979: 22). Curiosamente, al contrario que en la venta de alimentos, disponemos de muy pocos nombres referidos a la venta de tejidos en general y de mujeres vendedoras en particular. Tenemos constancia sobre todo de la venta de *himátioi*, mantos, por parte del *himatiokápelos*²⁶⁰ y la *himatiopólis*²⁶¹.

Herfst (1979: 49-50) también consigna la existencia de los vendedores de ropa usada o de segunda mano (*speiopóles*, *grumeopóles*), vendedores de lana (*eriopóles*), el vendedor de quitones (*chitonopóles*), y vendedores de ropa interior (*linopóles*, *othoniopóles*, *sindonopóles*), pero carezco de las referencias de las fuentes.

Quizás, volviendo a la hipótesis planteada en el segundo apartado de este capítulo, si el *autopóles* era el nombre que designaba al productor que temporalmente vendía sus excedentes, podríamos entender que vendía la ropa excedentaria tejida por

²⁵³ Teofrasto, *Char.* 9. 4 (cita extraída de Harris, 2002: 93).

²⁵⁴ *Ar. Pl.*, v. 167 (cita extraída de Harris, 2002: 93).

²⁵⁵ Cratinos, fr. 48 (Kock) (cita extraída de Harris, 2002: 90).

²⁵⁶ *Arist. MM.* 2. 7. 26 (1206a27) (cita extraída de Harris, 2002: 93).

²⁵⁷ Teofrasto, *Char.* 30.5 (cita extraída de Harris, 2002: 94).

²⁵⁸ *Ar. Ra.*, 1368-9; *Ar. Eq.*, 854; *Lys.* XXIII, 6-8 (citadas extraídas de Harris, 2002: 97).

²⁵⁹ Muchos proceden del listado de Herfst (páginas 48-52) que no he podido contrastar. Debido a la antigüedad de la lista elaborada por este investigador (el original es de 1922), he preferido ceñirme a los listados más recientes de Harris (2002) y D'Ercole (2013), muchos de los cuales se han servido del listado de Herfst y han añadido términos o quitado los dudosos.

²⁶⁰ Extraído del listado de Herfst (1979: 50).

²⁶¹ *IG II²* 11254 (cita extraída de Harris, 2002: 91).

las mujeres de su *oikos*. El carácter temporal de su acción explicaría la falta de nombres específicos. Lo mismo sería aplicable a la mujer *autopólis*. Es posible que plantearse la venta de tejidos como un oficio práctico no se presentase con fuerza hasta finales siglo V y principios del IV a.C., tras la guerra del Peloponeso y el vacilante *statu quo* resultante, como bien queda escenificado en *Memorabilia* de Jenofonte (II, 7, 2-11).

Productos cosméticos, bienes de lujo, artículos con carácter religioso

Este apartado acogería los artículos que no eran de primera necesidad, algunos de los cuales podrían parecernos hasta superfluos. Es el caso de las vendedoras de perfumes (*myropóides*)²⁶², las vendedoras de figurillas y *bibelots* de todo tipo (*gelgopóides*²⁶³ y *pantopóides*²⁶⁴).

Otros artículos aparentemente triviales, sin embargo, podrían tener una simbología y utilización religiosa en los festivales, o incluso sirviendo como ornamentos de tipo funerario. Es el caso de las vendedoras de coronas (*stephanopólis*)²⁶⁵, probablemente las mismas que las hacían trenzándolas (*stephenoplókoi*)²⁶⁶. En su traducción, Harris (2002: 96) señala el carácter funerario de las coronas. Quizás el incienso que algunas mujeres vendían (*libanotopólis*)²⁶⁷ también estuviera relacionado con prácticas religiosas o funerarias. De la vendedora de hechizos y talismanes (*charitopólis*)²⁶⁸, sabemos aún menos.

Una categoría que tenemos bien documentada es la de las vendedoras de cintas (*tainiopóides*), que encontramos citada por Ateneo y en una comedia de Eupolis²⁶⁹.

²⁶² Ar. *Ecc.*, 841; Antología Palatina V, 180 (citas extraídas de D’Ercole, 2013: 64-65).

²⁶³ D’Ercole (2013: 65) traduce esta palabra como “vendedora de figurillas” mientras que Harris (2002: 90) traduce el masculino de esta misma palabra como vendedor de ajos. Ya que la propia D’Ercole consigna esta circunstancia en la nota 79 de la pág. 65, he creído que lo mejor era mantener ambas traducciones señalando la circunstancia.

²⁶⁴ Poll. *Onomastikon* VII, 198 (cita extraída de D’Ercole, 2013: 65).

²⁶⁵ Arist. *Ath.*, 14.4 (citado por Harris, 2002: 96).

²⁶⁶ Tanto la vendedora como la trenzadora, D’Ercole (2013: 65) cita a Plu. *Moralia*, 646B y 41F; Ar. *Th.*, v. 448: “*stephanoplokoûsa... en taís myrrínais*” (“trenzando coronas en el mercado de los mirros”); Teofrasto, *Historia de las Plantas* VI, 81; Ateneo XIII, 608a: donde menciona a 46 hombres *stephanoplokoi*; Poll. *Onomastikón* VIII, 199.

²⁶⁷ IG II⁵ 776 B4 (citada por D’Ercole, 2013: 64-65). Aparece junto al masculino (*libanotopóles*) en el listado de Harris (2002: 93), quien cita IG II² 1558.37-43; 1559.70-3; 1576.15-20.

²⁶⁸ IG III(3) 68a.7-8 (citada por Harris, 2002: 89). Cf. Nota 174.

²⁶⁹ Ateneo VII, 326a, consigna el verso de Eupolis, comediógrafo del siglo V a.C. (muerto alrededor del 415 a.C.) “su madre era una *tainiopólis* tracia” (D’Ercole, 2013: 65).

El “ágora de las mujeres”

En Teofrasto (*Caracteres* II, 9) y en un pasaje del *Onomastikón* de Pollux (X, 18) que cita a Menandro, se evoca una *agorá gynaikeîa* o *gynaikón*, una “ágora de mujeres”, donde, según Pollux, se podían encontrar artículos para mujeres (D’Ercole, 2013: 66). Esta “*agorá gynaikeîa*” parece haber existido en muchos lugares, pero los comentaristas no se ponen de acuerdo (Herfst, 1979: 36).

Algunos autores han planteado la posibilidad de que el “ágora de las mujeres” se refiriera a un lugar del ágora especialmente asignado a las vendedoras, pero ningún pasaje de las fuentes antiguas lo prueba. Es más, en todas las escenas del ágora que describe Aristófanes vemos que, en efecto, los hombres están junto a las mujeres. Un ejemplo es la vendedora de verduras (*lathanopólis*) que está situada al lado del vendedor de sardinas (*membradopóles*) en las *Avispas* (vv. 490-496) (Herfst, 1979: 37).

...otros males necesarios

En este último punto me gustaría constatar brevemente la existencia de otros trabajos femeninos con cierto carácter “intrusivo”, tema que podría ser interesante trabajar en un futuro:

Se ha detectado en rastros epigráficos la presencia femenina en obras de construcción pública, a partir de los últimos decenios del siglo V hasta el siglo III a.C. En la cantera de Delos, dos mujeres molineras son citadas en el inventario de gastos del 282 a.C. (D’Ercole, 2013: 69-70). En el caso de los trabajos en la mina, Flacelière (1989: 166) considera que detrás del minero que trabajaba con el pico, el martillo y el cincel, unos ayudantes, entre los que podía haber mujeres, recogían el mineral en serones y lo transportaba.

Si bien es cierto que hemos señalado que sólo las heteras tenían capacidad de generar riqueza, como bien señaló Sarah Pomeroy (1987: 91), algunas mujeres extranjeras (porque era muy poco usual que lo hicieran las “ciudadanas”) se enriquecieron dedicándose a transacciones financieras importantes, muy especialmente, según D’Ercole (2013: 61), en las de préstamo de plata, como fue el caso de Nikarété de Thespies, que en virtud de una situación patrimonial privilegiada prestó dinero/plata a Orchomenes y a Kopai, en la segunda mitad del siglo III a.C.. No obstante, recuerda D’Ercole, se tratan de caso excepcionales que no parecen implicar la inversión de una actividad productiva.

CONCLUSIONES

A lo largo de este trabajo he intentado responder a las tres preguntas que le dieron pie: ¿era misógino el mundo griego?, ¿cómo de rígida era la reclusión de las mujeres en Atenas?, y ¿por qué estaban mal vistas las vendedoras?

La respuesta a las dos primeras cuestiones me llevaron a investigar en profundidad la mentalidad griega y el contexto social y religioso ateniense. Esto dio lugar a los tres primeros capítulos de este trabajo, que me han resultado indispensables para tratar de dar respuesta a la tercera pregunta. Y las conclusiones a las que he llegado han sido las siguientes:

I

La sensatez, la modestia y el autocontrol... *sophrosýne* en una palabra, era la cualidad principal con la que los griegos crearon su ideal de mujer. Ésta, además, debía ser discreta, casi “invisible”, y tener un talante tranquilo y pacífico. La laboriosidad femenina era una virtud tanto o más deseada que la belleza física, posiblemente por la tradición arrastrada desde la época de Semónides y Hesíodo de que la mujer era una carga inútil para el esposo, pues consumía todos sus bienes sin llegar nunca a aportar nada de provecho.

Cualquier virtud, sin embargo, podía convertirse en un defecto si una mujer era desmesuradamente virtuosa, pues el orgullo y la arrogancia (*hýbris*) desataban su verdadera naturaleza “salvaje”. Por este motivo, parece que el objetivo principal de las virtudes mencionadas era el de “domesticar” la naturaleza descontrolada de la mujer y dominar su inclinación natural al exceso (por el vino, por el sexo), la variabilidad de su humor, su irritabilidad y sus prontos violentos.

No obstante, a pesar de todos estos tópicos, no considero que existiera una misoginia congénita en la mentalidad griega. En realidad, nadie era inmune a los estereotipos y gran parte de las chanzas que hemos visto sobre la mujer se utilizaban invariablemente para denostar al bárbaro, al esclavo, al extranjero griego... Claro que desde la perspectiva actual podemos percibir los fundamentos sexistas de la ideología

griega en la creencia de una superioridad biológica del hombre sobre la mujer, pero esto no se traduce siempre en un “odio a las mujeres”. Más bien da la impresión de que la misoginia era un sentimiento individual que podía propagarse en momentos concretos de crisis, en los que la sociedad reclamaba un chivo expiatorio.

II

Para responder a la segunda cuestión, relativa a la rigidez y a los límites del enclaustramiento femenino en Atenas, he analizado el conjunto de relaciones socio-religiosas de la polis en su totalidad. Lo que he constatado es que la segregación sexual existente en el mundo griego (y muy especialmente en Atenas) identificó el ámbito público (polis) con los hombres, y el privado (*oîkos*) con las mujeres. Realmente dentro del propio *oîkos* coexistía un espacio más “público” accesible a las visitas masculinas (*andrón*), y otro más inaccesible, circunscrito a las mujeres de la casa y a las visitas femeninas de éstas (*gynaikón*).

Por esta razón las labores asignadas a la mujer eran casi exclusivamente de tipo doméstico y se centraban en la conservación y organización del hogar: la limpieza y orden material de la casa mantenían la armonía en el seno familiar; la preparación de comestibles era fundamental para la supervivencia diaria del *oîkos* pero al mismo tiempo la conservación de alimentos (salazones, adobos, etc.) y su almacenaje (del trigo, del vino) aseguraban su supervivencia a largo plazo. El tejido, la actividad femenina por excelencia, abastecía de ropa a los miembros del *oîkos* y se consideraba reflejo de ese “amor por el trabajo” que se deseaba en una mujer. La señora de la casa realizaba directamente estas tareas o las coordinaba, organizando la actividad de las esclavas y los esclavos como auténtica “gobernanta” del hogar, vigilándolos, motivándolos y cuidándolos en caso de enfermedad. Por último, el deber indispensable del *oîkos* con respecto a su polis era asegurar la perpetuación del cuerpo de ciudadanos, y la mujer era la encargada de asegurar la reproducción y crianza de los hijos.

Sin embargo, la clara separación entre el ámbito público y el privado sólo es aparente, ya que muchos aspectos de la vida privada del *oîkos* repercutían en el resto de la comunidad cívica. Los matrimonios, nacimientos y muertes requerían una regulación pormenorizada por parte de la polis para controlar el efecto que podían tener en la ciudad. Muchas veces el “peligro” era físico, como el *miasma*, la mancha producida cuando dos realidades que debían permanecer separadas (como la sangre y

determinados fluidos corporales) entraban en contacto, circunstancia que se daba tanto en los nacimientos como en las muertes y en los adulterios. Otras veces, el “peligro” procedía del riesgo a la inestabilidad social que se derivaba de una determinada situación sobre la que la polis debía actuar como elemento regulador, como fue el control ateniense del matrimonio al restringirse la ciudadanía (Pericles, 451 a.C.). Y es que, si bien el matrimonio como tal no estaba institucionalizado en Atenas, la polis se dotó de ciertos mecanismos de control social (fratrías) que vigilaron la correcta perpetuación del cuerpo cívico.

Sin embargo, había acontecimientos que escapaban del control de la polis y de todo orden humano: los nacimientos y las defunciones. La ciudad sólo podía aspirar a regular los rituales asociados a estos fenómenos. Para ello recurría a las mujeres, que no sólo constituían el nexo entre la esfera pública y la privada, sino que también, debido a su inherente naturaleza salvaje, eran las intermediarias entre la comunidad y esas fuerzas incontrolables de vida y muerte.

Por ejemplo, en el caso de los nacimientos, todas las mujeres del *oïkos*, esclavas en su mayoría, estaban presentes en el parto de la señora de la casa. Una de ellas podía ser una esclava de edad avanzada que ya había asistido a otros partos (*maîa*), aunque también era corriente que se llamase a una de las comadronas de la ciudad. En un parto primerizo, la madre de la parturienta solía ser un refuerzo positivo, así como la presencia de vecinas o amigas para servir de apoyo o consuelo. Siete días después del alumbramiento, si el hijo era reconocido, se llevaba a cabo una serie de rituales que lo integraban en el *oïkos* y por extensión, en la ciudad.

La participación femenina en el inicio de la vida también se daba al término de ésta, en perfecta circularidad. Los funerales requerían la actuación de las mujeres de la casa, quienes lavaban y preparaban el cuerpo del difunto o la difunta para su exposición en el vestíbulo (*próthesis*). Aunque podía haber diferencias locales, los rituales funerarios en el mundo griego eran muy similares, hasta el punto de que los propios helenos eran conscientes de que había una “manera griega” de tratar a los difuntos. En esa “manera griega”, la línea que separaba el ámbito público del privado se difuminaba durante los funerales, eliminando temporalmente la segregación sexual al reunir durante la *próthesis* a los hombres y mujeres del *oïkos* junto con las visitas masculinas que acudían a mostrar sus últimos respetos al fallecido. También es posible en el caso de que la muerta fuera una mujer, que el objetivo de estas visitas se encaminara más a dar el pésame a los familiares masculinos.

Aunque la línea de separación entre lo público y lo privado se desvaneciera de manera temporal, los gestos rituales del duelo estaban claramente repartidos según el sexo: mientras las mujeres manifestaban físicamente el dolor (llorando, arañándose las mejillas, golpeándose el pecho y la cabeza, mesándose los cabellos...) los hombres contenían las expresiones de tristeza, poniendo especial énfasis en el homenaje final al fallecido y el pésame a los parientes del muerto, actitudes que más que sugerir oposición parecen complementarse. Esta complementariedad de los papeles de los dos sexos ya ha sido señalada en la recurrente equivalencia que se establece entre el parto y la guerra en la literatura griega, como si desde una perspectiva platónica los dos sexos formaran las dos mitades del un ser humano original, único y asexuado.

De este modo, el matrimonio, la vida y la muerte eran sucesos privados con una traslación en la esfera pública importante donde las mujeres participaban a través de la familia. Gracias a sus parientes masculinos estaban conectadas con la polis, pero al mismo tiempo ellas mismas servían de enlace entre diversos *oïkoi*. La mediación femenina no sólo se limitaba a los sucesos naturales de vida o muerte, también tenía un aspecto más cotidiano. La señora de la casa mediaba entre los esclavos y el cabeza de familia, y era el nexo de unión de las relaciones entre su familia paterna y la de su marido. Este tipo de mediación se basaba casi exclusivamente en la influencia, la capacidad para convencer con argumentos lógicos (persuasión) o emocionales (súplica) a los miembros de su familia que sí tenían el poder para llevar a cabo las acciones. La figura femenina que podía desarrollar tal grado de influencia era la madre. Dado que el objetivo de la mujer griega era, ante todo, proporcionar una descendencia, la madre personificaba parte de ese objetivo “cumplido”; si además reunía alguna de las virtudes antes mencionadas, la madre podía ser una figura de autoridad que suscitaba auténtico respeto, no sólo en sus hijos sino también en otros miembros de la familia. Los límites de toda influencia, sin embargo, dependían siempre de la persona que detentaba el poder y sobre la que se quería influir. Por este motivo la influencia podía desacreditarse fácilmente como una forma de manipulación o engaño.

Sin embargo, la relación entre las mujeres y su polis no se ejercía únicamente a través de la familia sino que también podía ser directa. Como el resto de la población de la ciudad, la presencia pública de la mujer era requerida en determinadas festividades religiosas. Es el caso de la procesión de las Grandes Panateneas, donde cobraban pleno protagonismo las niñas nobles, vírgenes, participando como *arrephóroi*, *kanephóroi* o

aletrídes en el desfile hacia la Acrópolis. En el festival de las Tesmoforias la presencia femenina en el exterior era todavía más importante puesto que ocupaban temporalmente la colina Pnix, corazón político de Atenas donde se reunía la Asamblea. Durante tres días (denominados *Ánodos*, *Nesteía* y *Kalligéneia*), las mujeres llevaban a cabo la serie de transgresiones controladas que tras la breve experiencia del caos no hacían más que reforzar el *statu quo*. En este ambiente, está claro que las mujeres que participaban en el festival tenían la oportunidad de conocerse y crear lazos de amistad que decidían mantener o no el resto del año visitándose. Sin embargo, este festival en Atenas estaba restringido a las mujeres casadas con ciudadanos atenienses, al contrario que el festival de las Adonias, en el que la participación femenina era total, incluyendo esclavas y extranjeras.

Sus labores domésticas en el *oîkos*, los rituales en los partos y funerales, su papel en los grandes festivales religiosos... daban escasa cabida a la innovación y al cambio, lo que fundamenta que en gran medida las mujeres fueran vistas (o incluso ellas mismas se sintieran) como las garantes de la tradición, lo cual, desde la mentalidad antigua, era una característica positiva. Aunque su papel como protectoras de lo tradicional muchas veces podía ser un arma de doble filo, pues las hacía responsables directas de su incumplimiento.

Así que, en conclusión, en un sentido puramente espacial, es preciso abandonar la creencia todavía muy arraigada de que la mujer griega (y la ateniense en particular) vivía encerrada entre las paredes de su casa. Si las familiares, amigas y vecinas podían visitarse con la suficiente regularidad como para poder prestarse objetos, y si las esclavas podían ser enviadas como mensajeras o recaderas, significa que debemos entender los límites del *oîkos* de una manera más flexible. Y si las mujeres podían moverse con libertad en el espacio exclusivamente femenino de su hogar (el gineceo) nada parece impedir que pudieran moverse de un gineceo a otro. La separación entre lo público y lo privado y la segregación sexual seguía manteniéndose en una suerte de “*oîkos* expandido”, donde los límites del hogar sobrepasaban las paredes de la propia casa y podía prolongarse en las de las demás. Sólo así podemos entender que los trabajos exclusivamente femeninos no fueran considerados “intrusivos” por mucha movilidad que tuvieran, a diferencia de la actividad comercial llevada a cabo por otras mujeres en el ágora ateniense.

III

De las tres preguntas mencionadas al comienzo de las conclusiones, ha sido la tercera, el por qué estaban mal vistas las vendedoras, la que más respuestas pero al mismo tiempo más preguntas nuevas me ha suscitado: ¿podemos considerar que el principal motivo por el cual se denostaba a las vendedoras era por su “intrusión”? Pero, ¿en base a qué podemos razonar el carácter intrusivo de su presencia?

El primer motivo que explica el desprecio a las vendedoras parece el más elemental: porque estaban fuera del hogar. Sin embargo, como ya hemos visto, el *oîkos* y sus límites no se restringían a las paredes de la casa, porque si lo hiciéramos no podríamos explicar el movimiento de las mujeres fuera de él; el movimiento de gineceo a gineceo debía desarrollarse dentro de la normalidad cotidiana, porque si no fuera así, no habría explicación posible para los trabajos exclusivamente femeninos (como el de nodriza, comadrona, curandera, etc.) que llevaban implícitos ese movimiento fuera del *oîkos* propio. Los *oîkoi* estaban unidos entre sí dentro de una red social de carácter más privado que la masculina y por ende, más difícil de vislumbrar en las fuentes.

El que las vendedoras estuvieran fuera del hogar no podía ser razón suficiente para su descrédito; un segundo motivo cobra más fuerza: estaban ocupando el espacio público. Pero una vez más, esta explicación es puesta en entredicho cuando al analizar las grandes festividades religiosas atenienses vemos a las mujeres de toda procedencia participando públicamente en la procesión del festival más señalado de la ciudad (Panateneas), y a las mujeres de ciudadanos ocupando durante tres días nada menos que la colina Pnyx, donde se reunía la Asamblea, en el festival de las Tesmoforias. La separación del espacio público y el privado no estaba tan definida. Sin ir más lejos, el espacio privado por excelencia, el *oîkos*, podía acoger en su interior con flexibilidad la esfera pública a través de los encuentros sociales de los hombres en banquetes y celebraciones, o expandirse fuera en el espacio público en acontecimientos que, como ya hemos visto en páginas precedentes, escapaban al control humano al eliminar casi por completo esta separación público-privado de forma temporal.

Si su presencia en el ámbito público no era la razón del descrédito de las vendedoras, ¿podemos pensar que era su visibilidad en el ágora, el corazón socio-económico de la polis y donde realizaban sus actividades, el motivo del rechazo?

Aunque la idea es tentadora, no se sostiene cuando vemos que en el sudeste de la propia ágora se situaba la Casa de la Fuente. En origen, ir a la fuente a por agua y lavar la ropa eran tareas propias de las mujeres, y por esta razón la fuente acabó siendo su lugar de encuentro donde podían sociabilizarse entre ellas. Bien es cierto que el carácter público y visible del emplazamiento de la fuente hizo que las mujeres de clases acomodadas delegaran esa actividad en sus esclavas; sin embargo, la mayor parte de los *oîkoi* atenienses no disponían de esclavos domésticos, por lo que la fuente nunca llegó a perder la presencia de las mujeres ni tampoco su “esencia” femenina.

Una vez descartado el espacio como razón principal del desprecio a las vendedoras, podemos plantearnos una cuarta cuestión: quizás su trabajo en la actividad comercial fuera lo realmente “intrusivo”, puesto que el comercio, desde sus orígenes, era una actividad ejercida por hombres (tanto en la compra como en la venta). Esto explicaría el que todos los nombres femeninos que definen los tipos de vendedoras según el producto de venta tengan su equivalente masculino y que, por el contrario, la mayoría de nombres de los vendedores carezcan de equivalente femenino. Al incorporarse las mujeres ocuparon los puestos de venta de determinados productos y no de otros. Un punto interesante sería tratar de discernir el motivo.

No obstante, no podemos hablar de “intrusismo profesional” en el caso de las vendedoras, del mismo modo que no se nos ocurriría acusar de lo mismo a las curanderas con respecto a los médicos ni a las artesanas en relación con los artesanos. Por un lado, la formación de las curanderas en medicina era muy básica y se basaba casi exclusivamente en los remedios caseros y en la experiencia. Los hombres recurrían a ellas cuando sufrían pequeñas dolencias, y podemos suponer que las mujeres las elegirían cuando los dolores tenían un carácter íntimo y, por pudor, preferían no ser atendidas por un médico varón. No obstante, en los casos graves, si se contaba con dinero, no dudaban en acudir a un médico profesional. Es decir, realmente, no había competencia, la gravedad de la dolencia y la capacidad económica del enfermo eran lo que le hacía decidir a quién llamar, y en última instancia si sus males empeoraban siempre acabaría yendo al médico. Quizás podamos relacionar el pudor que llevaba a las mujeres a preferir la ayuda de una mujer curandera en los casos más “íntimos” con la misteriosa “ágora de las mujeres” que se menciona en las fuentes. Si creemos que esta zona del ágora recibía este nombre porque en ella se vendían productos femeninos, podemos considerar que la mayoría de las vendedoras y sus clientes eran mujeres

(aunque tampoco podemos confirmar que lo fueran en exclusiva). Como en el caso de la curandera y el médico, no parece que estuvieran absorbiendo una red determinada de clientes sino dando salida a otra, complementándola.

El caso de las artesanas tampoco podía ser visto negativamente, ya que éstas sólo existían en el contexto del negocio familiar, es decir, en la Atenas del siglo V a. C. una mujer no iba a abrir por sí misma un negocio ya que si desempeñaba un oficio, por norma general se debía a que su supervivencia y la de su familia dependían estrechamente del negocio del marido. Si éste precisaba de mano de obra barata y, como pequeño artesano carecía de esclavos suficientes o no podía permitirse pagar asalariados, la familia (hijos, hijas y su mujer) se vería obligada a participar. La necesidad también movía a las mujeres a vender, aunque no parece que lo hicieran para ayudar a su marido sino más bien para sustituirlo cuando estaba ausente.

Por supuesto no todas las vendedoras lo eran de productos femeninos ni estaban circunscritas físicamente al espacio del “*ágora gynaikón*”, sino que la mayoría vendía junto a los hombres y para los hombres. ¿Es posible que comprar a una mujer o vender a su lado incomodase por igual a vendedores y clientes, lo que dio lugar al menosprecio hacia ellas? Como ya se ha apuntado, la ganancia (*kérdos*) era el único factor que realmente preocupaba tanto al cliente como al vendedor griego. En base a esto considero que los ataques individualizados a las vendedoras por razón de su sexo tendrían lugar cuando la ganancia corría peligro: un cliente satisfecho no tendría ningún motivo real para cargar contra la persona que le hubiera vendido, fuera hombre o mujer, libre o esclavo, bárbaro, extranjero griego o un compatriota; pero si un cliente tenía la impresión de que estaba siendo engañado por la persona que le vendía, rápidamente recurriría a todo el arsenal disponible para denostarlo: su condición de esclavo, y/o de mujer, y/o su origen extranjero... o si ninguna de las circunstancias anteriores se cumplían, recurriría al insulto basándose en su calidad misma de vendedor. Porque la clave del menosprecio a las vendedoras se encuentra en el desempeño de la propia actividad comercial, profundamente denostada.

El odio al vendedor no se aplicaba a todo tipo de comerciantes. El *émporos*, comerciante al por mayor, beneficiaba a la polis trayendo productos que necesitaba y de los que carecía (grano, madera, etc.) al mismo tiempo que exportaba los suyos a otras *póleis*. La actividad del productor que vende sus propios excedentes (al que, desde mi punto de vista, podíamos identificar con la denominación de *autopóles/autopólis*) no tenía por qué estar sometida a descrédito, ya que era una ocupación que se ejercía

temporalmente y no se identificaba con un “oficio” propiamente dicho. Sin embargo, las otras denominaciones construidas con la raíz *-poles / -polis*, especificaban el producto de venta y, en mi opinión, el carácter semiprofesional (o la frecuencia con la que ejercía su ocupación) del vendedor o la vendedora, lo que ya era motivo de recelo. Aunque la figura más denostada de todos los comerciantes era el “intermediario”, el *kápelos* y la *kápelis*, que compraban a los productores para revender los materiales a un precio mayor, se convertían en personajes que dependían fuertemente de otros para poder sobrevivir, lo que era la causa de su descrédito.

Por esta razón podemos concluir que el menosprecio a la vendedora estaba motivado más por el desempeño de la actividad que por su condición de mujer. Sin embargo, ¿podemos descartar que su presencia no fuera considerada como “intrusiva”? ¿La figura de la vendedora entraba dentro de la “normalidad”? Si entendemos “normalidad” como la frecuencia con la que se podían ver vendedoras en el ágora, sería conveniente precisar que, si bien en un principio su presencia debía de ser escasa, a lo largo del siglo V a.C. y más intensamente a raíz de la Guerra del Peloponeso, el número de vendedoras en Atenas debió de aumentar de forma considerable en comparación con el tiempo de paz precedente. Si entendemos “normalidad” como la aceptación positiva en la que tuviera lugar determinada circunstancia, podemos considerar que el papel desempeñado por las vendedoras no era el deseado en una mujer griega. Si el ideal griego de mujer poseía la *sophrosýne* y se le pedía que fuera discreta, casi “invisible” a los ojos de otros hombres, esto *a priori* no concordaría bien con ese oficio.

El talante tranquilo y pacífico del ideal femenino tampoco era conciliable con la mujer que, como cualquier vendedor, abordara al cliente y tratara de persuadirlo casi con agresividad para que comprara sus productos. La laboriosidad femenina y el amor por el trabajo podían encontrarse más fácilmente en la mujer de un artesano que en una *kápelis*, que ni siquiera había fabricado lo que había vendido. La actividad de la intermediaria y de la vendedora especializada (*-polis*) parecía más proclive a desarrollar todos los defectos inherentes a la mujer, como la irritabilidad, la agresividad, el exceso... defectos que debían ser “domesticados”.

¿Todas las vendedoras eran despreciadas por igual, o unas lo eran más que otras? A raíz de esta pregunta he diferenciado tres perfiles de vendedora: la excedentaria, la productora y la intermediaria.

Al igual que su homólogo masculino, la vendedora “excedentaria” comerciaba con carácter circunstancial cuando disponía de suficiente material sobrante como para optar por buscar un beneficio extra. Los productos que vendía habían sido realizados por ella misma o por las mujeres y esclavas del *oîkos* en sus labores cotidianas (ropa, alimentos preparados o conservas). Esto llevaría a plantearnos si en las familias acomodadas que disponían de suficientes esclavas como para autoabastecer las necesidades del *oîkos*, serían éstas (y no su señora) las que vendieran los productos en el ágora (o, más posiblemente, si lo hacían los esclavos masculinos). En este caso, podemos concluir que las vendedoras de excedentes eran esclavas o mujeres libres de familias menos acomodadas pero que no se encontraban al límite de la supervivencia, pues no se habían visto abocadas a adoptar la venta como un medio habitual de vida. Tiendo a identificar a este perfil de vendedora como “*autopólis*” que, como su nombre indica, vende lo que ella misma ha producido, pero al mismo tiempo, no especifica el producto de venta, lo que podría ser indicativo del carácter temporal de la ocupación (no se termina de identificar al vendedor con el producto) e incluso podría ser reflejo de que el producto que vendía pudiera cambiar de acuerdo con los excedentes.

Considero que la vendedora-productora sí había adoptado de forma semiprofesional la actividad mercantil por un lapso de tiempo más o menos prolongado y producía con el objetivo principal de sacar un beneficio económico (moderado) de su venta. En este perfil englobaríamos los términos con sufijo *-polis*, que, a diferencia del grupo anterior, concreta el objeto de venta, lo que indicaría una suerte de “especificación” del mercado.

La intermediaria (*kápelis*), como he apuntado, revendía productos a un precio mayor del que los había adquirido. Esto hacía que su grado de dependencia fuera doble: por un lado, de los productores cuyos productos necesitaba para vender; y por otro, de los clientes que contribuyeran mediante su compra a rentabilizar su propia inversión.

No obstante, parece que al igual que el tipo de vendedora *-polis*, adoptaba el comercio casi como un oficio al que dedicarse por un tiempo más o menos prolongado. ¿Qué mujeres exactamente recurrían a este tipo de trabajo y por qué causas? La pobreza solía ser el principal motivo que las impulsaba a vender. En la mayor parte de los casos la falta de recursos de un *oîkos* estaba íntimamente relacionada con la ausencia del

cabeza de familia, situación que en el caso ateniense proliferó durante los casi treinta años que duró la Guerra del Peloponeso, cuando buena parte de la población masculina de la ciudad murió o fue hecha prisionera. Sin embargo, además de los conflictos bélicos, no podemos olvidar los accidentes profesionales que podían darse con frecuencia entre los marineros y *émporoi*, o lejos del mar, donde tampoco se estaba a salvo de los riesgos laborales. Desde luego no podemos desdeñar los casos en los que el marido moría por razones naturales, quizás por la edad: no en balde muchas veces la diferencia de edad entre marido y esposa era tal que, pese al riesgo de los partos, ésta fácilmente podía sobrevivirle. Por último, quizás el marido era incapaz de proveer él sólo a la familia, y la presencia de su mujer vendiendo en el ágora podía ser motivo de escarnio porque ponía de manifiesto esta incapacidad.

Pero, sabiendo la mala consideración que sufría la figura del comerciante dentro del imaginario griego, ¿qué razón impulsó a las mujeres a escoger este oficio y no otro? La razón se rastrea fácilmente haciendo un rápido repaso de las tareas económicas a las que la mujer tenía acceso:

Para ser curandera se precisaba poseer una serie de conocimientos que, pese a ser más rudimentarios que los del médico, no podían obtenerse sólo de la experiencia, sino que requerían un aprendizaje previo. No todas las mujeres podían tener acceso a esos saberes. Esta circunstancia se acentuaba más en el caso de la hetera, que debía poseer un bagaje cultural amplísimo, algo inaccesible para la mayoría de las mujeres griegas (y a todas las atenienses con independencia de su estrato social) que no hubieran sido debidamente educadas desde la infancia en las artes y las letras. Es evidente que la prostitución (las *pórnaí*) no era una alternativa que se tuviera en cuenta antes que el comercio (por muy mal vista que estuviera la venta al por menor y pese a que las vendedoras pudieran ser objeto de sobreentendidos sexuales).

La nodriza era hasta cierto punto respetada, pero el desempeño de su labor parecía estar restringida o bien a su capacidad de amamantar en el caso de las jóvenes (las “nodrizas de leche”), o bien en su plena disponibilidad en el caso de las “amas secas”, que en su calidad de guardianas y criadoras eran requeridas en todo momento, lo que hacía imposible que este trabajo fuera ejercido por mujeres con niños propios demasiado pequeños, y eso explicaría que en la mayoría de los casos fueran esclavas mayores de la casa (*maîai*).

Así pues, el abanico de trabajos no era muy amplio y la elección podía llevar fácilmente a las mujeres al pequeño comercio. Pero además, tenemos que tener presente

que las vendedoras conocidas vendían principalmente tres tipos de productos, resultantes de las labores domésticas que debían desempeñar en el *oîkos*: alimentos (preparados, conservados o como materia prima), tejidos (probablemente telas para que las mujeres del *oîkos* del cliente realizaran los vestidos a medida para los miembros de la casa), y bienes de lujo y ornamentos de todo tipo, entre los cuales las coronas de mirto y las guirnaldas tenían mucha importancia tanto en los festivales religiosos como en los arreglos funerarios para el cuidado de la tumba de los fallecidos (tarea normalmente encomendada a las mujeres del *oîkos*, libres o esclavas).

En definitiva, ninguna de las razones anteriores podía justificar por sí sola la idea de que la presencia de la mujer en el ágora como vendedora pudiera ser considerada por los griegos como una “intrusión”. Es posible que esta visión sea enteramente nuestra. Pero al mismo tiempo, las razones que separada y aisladamente no son suficientes para mostrar una idea “intrusiva” para los griegos, puestas en común tienen la fuerza necesaria para responder afirmativamente a la pregunta: ¿se consideraban “intrusas” las vendedoras? Sí, pero como otros males cotidianos, estaban ahí.



Fig. 15 Danza dramática

IMÁGENES

Fig. 1 *Mujeres recogiendo agua de una cisterna o pozo doméstico*, escena de un *kalpis* (jarra de agua para uso en las comidas) de figuras rojas (ca. 430 a.C.), fabricado en Atenas y hallado presumiblemente en De Nola (Italia), Londres, Museo Británico, Blacas Collection, GR 1867.5-8.1040; BM Cat Vases, E 204. Foto de la autora.

Fig. 2 *Animales salvajes*, *phiale* (plato de ofrenda) decorado con figuras negras sobre fondo blanco con cenefa de una liebre de caza, animales y pájaros (500-470 a.C.), fabricado en Atenas y hallado en Capua (Campania), Londres, Museo Británico, GR 1873.8-20.388 (Vase B 678). Foto de la autora.

Fig. 3. *Mujer con huso y rueca*, jarra de fondo blanco con la escena de una mujer hilando (ca. 490 a.C.) atribuida al pintor Brygos. Fabricación de origen ateniense, cerámica presumiblemente hallada en Locri (Italia), Londres, Museo Británico, GR 1873.8-20.304; BM Cat Vases D13. Foto de la autora.

Fig. 4. *Gineceo*, *pyxis* (cajita de cosméticos) de fondo blanco, fabricado en Atenas (460-450 a.C.), Londres, Museo Británico, GR 1884.2-23.4 (Vase D 12). Foto de la autora.

Fig. 5 *Los parientes alrededor del muerto* (ca. 500), Pínx de figuras negras, París, Louvre, foto de Chuzeville, tomada de Lissarrague (1999: 195).

Fig. 6 *Ekphorá*, pintura de un *kantharos* (copa para beber) de figuras negras, París, Bibliothèque Nationale, 355, hecho en Atenas en torno al 520 a.C., Londres, Museo Británico. Foto de la ilustración tomada por la autora.

Fig. 7 *El telar de Circe*, ésta aparece junto a Odiseo (izq.) y uno de sus marineros que ya ha sido convertido en animal (dcha), *skyphos* (copa) de figuras negras. Fabricada en Beocia (450-420 a.C.), Londres, Museo Británico, GR 1893.3-3.1. Foto de la autora.

Fig. 8 *Mujeres tejiendo, cada una con su epinetron (protege muslos)*, pintura sobre epinetron, figuras negras, fabricado en Atenas (500-480 a.C.), Londres, Museo Británico, Townley Collection, GR 1814.7-4.1205; BM Cat Vases B 598. Foto de la autora.

Fig. 9. *Mujeres conversando en la fuente, hidria* de figuras negras, fabricada en Atenas (520-500 a.C.). Se dice que se encontró en Cucumello, Vulci (Etruria), Londres, Museo Británico, Canino Collection, GR 1843.11-3.77; BM Cat Vases B 333. Foto de la autora.

Fig. 10. *Mujeres en la Casa de la Fuente*, hidria de figuras negras, fabricada en Atenas (510-500 a.C.), encontrada en Vulci (Italia), Londres, Museo Británico. GR 1837.6-9.53; BM Cat Vases B 334. Foto de la autora.

Fig. 11. *Médico-cirujano tratando del brazo a un paciente*, detalle dibujado de un aryballos de pinturas rojas, fabricado en Atenas (ca. 480-470 a.C.). Original en París, Musée du Louvre, CA 2183. Fotografía del dibujo tomada por la autora.

Fig. 12 *Madre sentada frente a la nodriza y su bebé, hidria* pequeña de figuras rojas, fabricada en Atenas (ca. 440-430 a.C.), Londres, Museo Británico. GR 1873.8-20.350; BM Cat Vases E219. Foto de la autora.

Fig. 13 *Zapatero cortando cuero, kylix* (copa) de figuras rojas, fabricado en Atenas (ca. 480-470 a.C.), Londres, Museo Británico, Castellani Collection, GR 1865.7-22.14; BM Cat Vases E 86. Foto de la autora.

Fig. 14 *Mujer moliendo grano*, terracota, (ca. 450 a.C.) de Camirus (Rodas), Londres, Museo Británico, GR 1856.9-2.63; BM Cat Terracottas 234. Foto de la autora.

Fig. 15 *Danza dramática*, astrágalo con decoración de figuras rojas (se interpreta que el hombre barbado de la imagen pueda ser Eolo en la entrada de su cueva, dirigiendo la danza de las Nubes) (460-450 a.C.), atribuido al pintor Sotades. Fabricación ateniense, Londres, Museo Británico, GR 1860.12-1.2; BM Cat. Vases E804. Foto de la autora.

FUENTES

- ARISTÓFANES, *Comedias I: Los acarnienses; Los caballeros*, Introducciones, traducción y notas de Luis GIL FERNÁNDEZ, Ed. Gredos, Madrid, 1995.
- ARISTÓFANES, *Comedias II: Las nubes; Las avispas; La paz; Las aves*, Introducciones, traducción y notas de Luis GIL FERNÁNDEZ, Ed. Gredos, Madrid, 2011.
- ARISTÓFANES, *Comedias III: Lisístrata; Las Tesmoforiantes; Las ranas; Las asambleístas; Pluto*, Introducciones, traducción y notas de Luis GIL FERNÁNDEZ, Ed. Gredos, Madrid, 2013.
- ARISTOPHANES, *Aristophanis comoediae*, anotaciones críticas de F. W. HALL y W. M. GELDART, Oxford Classical Texts, Oxford, 1976.
- ARISTOPHANES, *Ecclesiazusae*, USSHER, R. G. A (editor), Bristol Classical Press, London, 1986.
- ARISTÓFANES, *Los Acarnienses, Los Caballeros, Las Tesmoforias, La Asamblea de las Mujeres*, Francisco RODRÍGUEZ ADRADOS (editor), Ed. Cátedra, Madrid, 1991.
- ARISTÓFANES, *La Asamblea de las Mujeres, Lisistrata, Las Tesmoforiantes*, Luis M. MACÍA APARICIO y Jesús DE LA VILLA POLO (editores), Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 1987 (pp. 15-45).
- DEMÓSTENES, *Discursos privados 1*, Introducciones, traducc. y notas de José Manuel COLUBI FALCÓ, Ed. Gredos, Madrid, 1983.
- DEMÓSTENES, *Discursos privados 2*, Introducciones, traducc. y notas de José Manuel COLUBI FALCÓ, Ed. Gredos, Madrid, 1983.
- JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates; Económico; Banquete; Apología de Sócrates*, Introducciones, traducc. y notas de Javier ZARAGOZA, Ed. Gredos, Madrid, 1993.
- *Proverbios griegos· Sentencias de Menandro*, Introducciones, traducción y notas de Rosa M^a. MARIÑO SÁNCHEZ-ELVIRA y Fernando GARCÍA ROMERO, Ed. Gredos, Madrid, 1999.
- *Yambógrafos griegos*, Intro, traducc. y notad de Emilio SUÁREZ DE LA TORRE, Ed. Gredos, Madrid, 2002.

BIBLIOGRAFÍA

- ANDERSON IMMERWAHR, Sara, *Early Burials from the Agora Cemeteries*, American School of Classical Studies at Athens, Princeton, New Jersey, 1973.
- AMEMIYA, Takeshi, *Economy and Economics of Ancient Greece*, Ed. Routledge, London-New York, 2007.
- BEAZLEY, J. D., *Attic Red-Figure Vase-Painters, Volume I*, Oxford University Press, 1968 2ª edición (1ª ed. en 1963).
- BOEHRINGER, Sandra et SEBILLOTTE CUCHET, Violaine, *Hommes et femmes dans l'antiquité grecque et romaine. Le genre: méthode et documents*, Ed. Cursus Histoire, Armand Colin, Paris, 2011, pp. 9-34.
- BOEHRINGER, Sandra, “Vingt ans de réflexion. Métis et le genre (1992-2012)”, en BOEHRINGER, Sandra et SEBILLOTTE CUCHET, Violaine, *Des femmes en action. L'individu et la fonction en Grèce antique*. Éditions de l'EHESS, Paris-Athènes, 2013, pp. 5-18.
- BREMMER, Jan. N. *La religión griega. Dioses y hombres: santuarios, rituales y mitos*, Ediciones El Almendro, Córdoba, 2006.
- BREGLIA PULCI DORIA, Luisa “Le Thesmoforie eretriesi”, *Recherches sur les cultes grecs et l'occident I*, Cahiers du Centre Jean Bérard, V, Institut Français de Naples, 1979, pp. 53-63.
- BRUIT ZAIDMAN, Louise “Las hijas de Pandora. Mujeres y rituales en las ciudades”, en SCHMITT-PANTEL, Pauline (dir.), *Historia de las mujeres, tomo 1: La Antigüedad*, Ed. Taurus, Madrid, 1991 pp. 373-419.
- BRUIT ZAIDMAN, Louise y SCHMITT PANTEL, Pauline, *La religión griega en la polis de la época clásica*, Ed. Akal, Madrid, 2002.
- CANTARELLA, Eva, *La calamidad ambigua. Condición e imagen de la mujer en la antigüedad griega y romana*, Ediciones Clásicas, Madrid, [1981] 1991.

- CHIRIASSI COLOMBO, I. *La religión griega*, Cap. 3 “Organización de lo sagrado: sacerdotes, ritos y fiestas”, Alianza Editorial, Madrid, 1983, pp. 79-124.
- CHUECA RAMÓN, Alicia, “Areté y Polixena, esclavas”, en ALFARO GINER, Carmen y TIRADO PASCUAL, Marta (eds.), *Actas del Segundo Seminario de Estudios sobre La mujer en la Antigüedad (Valencia, 26-28 marzo, 1998)*, SEMA II, Valencia, 2000, pp. 155-158.
- COHEN, Edward E., *The Athenian Nation*, Princeton University Press, New Jersey, 2000.
- CONNOLLY, Peter y DODGE, Hazel (ilustraciones de Peter Connolly), *La Ciudad Antigua. La vida en la Atenas y Roma clásicas*, Acento Editorial, Madrid, 1998, pp. 9-103.
- GANGUTIA, Elvira, *Cantos de mujeres en Grecia*, Ediciones Clásicas, Madrid, 1994.
- D’ERCOLE, Maria Cecilia, “Marchands et marchandes dans la société grecque classique”, en BOEHRINGER, Sandra y SEBILLOTTE CUCHET, Violaine, *Des femmes en action. L’individu et la fonction en Grèce antique*. Éditions de l’EHESS, Paris-Athènes, 2013, pp. 53-71.
- DANA, Madalina, “Mousa, femme-médecin à Byzance”, BOEHRINGER, Sandra et SEBILLOTTE CUCHET, Violaine (dir.), *Hommes et femmes dans l’Antiquité grecque et romaine. Le genre: méthode et documents*, Ed. Armand Colin, Paris, 2011, pp. 42-44.
- DESCHODT, Gælle, “Des comportements distincts face à la mort. Epiktetos, dit Peintre de Kleóphrades loutrophoros”, en BOEHRINGER, Sandra et SEBILLOTTE CUCHET, Violaine (dir.) *Hommes et femmes dans l’Antiquité grecque et romaine. Le genre: méthode et documents*. Ed. Armand Colin, Paris, 2011, pp. 67-68.
- DÍEZ DE VELASCO ABELLÁN, Francisco P. *Los caminos de la muerte: religión, rito e iconografía del paso al más allá en la Grecia antigua*, Editorial Trotta, Madrid, 1995
- FLACELIÈRE, Robert, *La vida cotidiana en Grecia en el siglo de Pericles*. Ed. Temas de Hoy, Madrid, [1959] 1989.
- GARCÍA TEJEIRO, Manuel, “De maga a bruja. Evolución de la hechicera en la Antigüedad clásica” en PEDREGAL RODRÍGUEZ, Amparo y GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Marta (eds.),

Venus sin espejo. Imágenes de mujeres en la Antigüedad clásica y el cristianismo primitivo, KRK Ediciones, Oviedo, 2005, pp. 35-53.

- GINOUVÈS, René, *Ballaneutiké. Recherches sur le bain dans l'antiquité grecque*, Éditions E. De Boccard, Paris, 1962.
- GOMME, A. W., "The Position of Women in Athens in the Fifth and Fourth Centuries", *Classical Philology*, Vol. XX, nº1, enero 1925, pp. 1-25.
- GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Marta, "Lo bello y lo siniestro. Imágenes de la Medusa en la Antigüedad", en PEDREGAL RODRÍGUEZ, Amparo y GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Marta (eds.), *Venus sin espejo. Imágenes de mujeres en la Antigüedad clásica y el cristianismo primitivo*, KRK Ediciones, Oviedo, 2005, pp.123-137.
- HARRIS, EDWARD M., "Workshop, Marketplace and Household. The Nature of Technical Specialization in Classical Athens and its Influence on Economy and Society", en CARTLEDGE, Paul, COHEN, Edward E. y FOXHALL, Lin (eds.), *Money, Labour and Land. Approches to the Economies of Ancient Greece*, Routledge Taylor & Francis Group Ed., London-New York, 2002, pp. 67-99.
- HERFST, Pieter, *Le travail de la femme dans la Grèce Ancienne*, Ed. Arno Press, New York, [1922] 1979.
- IRIARTE, Ana, *Las redes del enigma. Voces femeninas en el pensamiento griego*. Taurus Humanidades, Madrid, 1990.
- LEFKOWITZ, Mary R., "4. Influential Women", Wellesley, Mass., en CAMERON, Averil y KUHRT, Amélie (eds.), *Images of Women Antiquity*, London/Croom Helm, 1983, pp. 49-64.
- LISARRAGUE, François, "Una mirada ateniense", en SCHMITT-PANTEL, Pauline (dir.), *Historia de las mujeres, Tomo 1: La Antigüedad*, Ed. Taurus, Madrid, 1991, pp. 183-243.
- MADRID, Mercedes, *La misoginia en Grecia*, Ed. Cátedra, Madrid, 1999.
- MARÍN VALDÉS, Fernando A., "Bíos femenino y rumor. Sobre la malevolencia de Estesímbroto de Tasos" en PEDREGAL RODRÍGUEZ, Amparo y GONZÁLEZ GONZÁLEZ,

Marta (eds.), *Venus sin espejo. Imágenes de mujeres en la Antigüedad clásica y el cristianismo primitivo*, KRK Ediciones, Oviedo, 2005, pp. 105-120.

- MCCLEES, Helen, *A Study of Women In Attic Inscriptions*, Columbia University Studies In Classical Philology, New York, 1920.
- MIRÓN PÉREZ, Dolores, “La desmesura femenina, o por qué es tan importante el autocontrol para una mujer griega”, en PEDREGAL RODRÍGUEZ, Amparo y GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Marta (eds.), *Venus sin espejo. Imágenes de mujeres en la Antigüedad clásica y el cristianismo primitivo*, KRK Ediciones, Oviedo, 2005, pp. 83-101.
- MIRÓN PÉREZ, M^a Dolores “3.1. Divina belleza: cuerpo femenino y poder en Grecia Antigua” en MUÑOZ-MUÑOZ, Ana M^a, GREGORIO GIL, Carmen y SÁNCHEZ ESPINOSA, Adelina (eds.), *Cuerpos de mujeres: miradas, representaciones e identidades*, Granada, 2007, 167-187.
- MIRÓN PÉREZ, Dolores, “Nada que ver con Ares: mujeres y gestión de conflictos en Grecia antigua”, en DOMÍNGUEZ ARRANZ, Almudena, *Mujeres en la Antigüedad Clásica. Género, poder y conflicto*, Ed. Sílex, Madrid, 2010, pp. 55-76.
- MOLINOS TEJADA, María Teresa, “Madres y nodrizas en la Antigüedad” en PEDREGAL RODRÍGUEZ, Amparo y GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Marta (eds.), *Venus sin espejo. Imágenes de mujeres en la Antigüedad clásica y el cristianismo primitivo*. KRK Ediciones, Oviedo, 2005, pp. 57-79.
- MOSSÉ, Claude, *Le travail en Grèce et à Rome*, Presses universitaires de France, 1966.
- MOSSÉ, Claude, *La mujer en la Grecia Clásica*, ed. Nerea, Madrid, 1983.
- PLÁCIDO, Domingo, “La construcción cultural de lo femenino en el mundo clásico”, en PEDREGAL RODRÍGUEZ, Amparo y GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Marta (eds.), *Venus sin espejo. Imágenes de mujeres en la Antigüedad clásica y el cristianismo primitivo*, KRK Ediciones, Oviedo, 2005, pp. 19-32.
- POMEROY, Sarah B., *Diosas, ramera, esposas y esclavas*, ed. Akal, Madrid, [1975] 1987.
- SANCHO ROCHER, Laura, “Teknopolía, estrategias de natalidad en las ciudades griegas de época clásica”, en JUSTEL VICENTE, Daniel (ed.), *Niños en la Antigüedad. Estudios sobre la*

infancia en el mediterráneo antiguo, Prensas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2012, pp. 163- 196.

- SISSA, Giulia, “La familia en la ciudad griega (siglos V-IV a.C.)”, en BURGUIÈRE, André, KLAPISCH-ZUBER, Christiane, SEGALÉN, Martine, ZONABEND, Françoise (directores), *Historia de la familia. 1. Mundos lejanos, mundos antiguos*, Alianza Editorial, Madrid, 1988, pp. 169-201.
- VAN BREMEN, Riet, “14. Women and Wealth”, en CAMERON, Averil y KUHRT, Amélie (eds.), *Images of Women Antiquity*, London/Croom Helm, 1983, pp. 223-241.
- VERNANT, Jean-Pierre, *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*, Ed. Paidós, Barcelona, 2001.
- VICENTE SERRANO, Pilar y LARUMBE GORRAITZ, María Ángeles, “Los estudios de género en la universidad: presente y futuro”, en DOMÍNGUEZ ARRANZ, Almudena (ed.), *Mujeres en la Antigüedad Clásica. Género, poder y conflicto*, Ed. Sílex, Madrid, 2010, pp. 19-34.
- WALKER, Susan, “6. Women and Housing in Classical Greece: the Archeological Evidence”, London, en CAMERON, Averil y KUHRT, Amélie (eds.), *Images of Women Antiquity*. London/Croom Helm, 1983, pp. 81-91.
- WILLIAMS, Dyfri, “7. Women on Athenian Vases: Problems of Interpretation”, en CAMERON, Averil y KUHRT, Amélie (eds.), *Images of Women Antiquity*, London/Croom Helm, 1983, pp. 92-106.

AGRADECIMIENTOS

La realización de este Trabajo Fin de Máster ha sido un proceso largo y exigente al que habría sido imposible enfrentarse en solitario. He tenido la fortuna de contar con ayuda, y por este motivo me gustaría dedicar unas cuantas líneas a agradecer de todo corazón a todos los que me han ayudado en este pedregoso camino.

En primer lugar, agradezco al profesorado de este máster las facilidades que nos han brindado durante el curso para hacer trabajos que estuvieran relacionados con nuestro proyecto, incluso aunque no tuvieran relación directa con la cronología que contemplaba la asignatura, como fue el caso de la asignatura de Prehistoria impartida por los profesores Teresa Andrés y Carlos Pérez Arrondo, a los que estoy muy agradecida. No obstante, todas las indicaciones, consejos y correcciones de todos los trabajos me han sido de gran ayuda porque me han permitido sortear posibles errores en el presente trabajo y mejorar su contenido formal.

También le doy las gracias a mis compañeros de máster por la camaradería y el buen ambiente de este curso, así como los interesantes debates que hemos mantenido entre todos dentro y fuera del aula, que me han servido para definir con precisión mis intereses en este proyecto.

Agradezco profundamente los denodados esfuerzos de mis amigos para sacarme de mi gineceo particular y ver el sol en estas intensas últimas semanas.

No me olvido de mi familia, a quienes les agradezco todo su cariño y apoyo en los momentos más difíciles, muy especialmente a mis padres y a Pablo.

Pero sobre todo, le doy las gracias a mi directora, Laura Sancho, por todo el tiempo y dedicación que sin duda ha contribuido a mejorar enormemente este trabajo.

A todos, muchas gracias.